Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA, BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF, EN C. P. TIELE.

ZEVENDE JAARGANG.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1873.

INHOUD.

I. Verhandelingen en Opstellen.

Bladz.

J. T. BERGMAN, De Opschriften der Evangeliën. . . . . 206.
S. HOEKSTRA BZ., De onsterfelijkheidsvraag. . . . . 409.
〃 Blijvende beteekenis van het Evangelie des kruises op modern standpunt. 590.
W. K. KOSTERS, Bijdrage ter bepaling van den betrekkelijken ouderdom der historische gedeelten van het Boek der Oorsprongen. . . . . 28.
A. KUENEN, Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst, VIII: Job en de lijdende knecht van Jahveh. . . . . 492.
A. D. LOMAN, Bijdragen tot de critiek der synoptische Evangeliën, VI. Het mysterie der gelijkenissen. . . . . 175.
J. H. MARONIER, Het jaar duizend. . . . . 430.
J. H. A. MICHELSEN, 't Verhaal van Paulus' vlucht uit Damaskus. 2 Kor. XI: 32, 33; XII: 1,7a een interpolatie. . . . . 421.
L. W. E. RAUWENHOFF, *D. F. Strauss*, Der alte und der neue Glaube . . 1, 107.
〃 Matthew Arnold . . . . 287.
M. A. N. ROVERS, Een paar hoofdstukken uit de Johannes-literatuur van den jongsten tijd . . . . 60.
J. H. SCHOLTEN, Strauss en het Christendom . . . . 251.
C. P. TIELE, Prof. Hofstede de Groot over Zarathustra. . . . . . . 75.
〃 De godsdienst vóór de uitvinding van het vuur. . . . . 235.
〃 Een mislukte poging om den godsdienst der oude Aryers te beschrijven . . . . 387.
〃 Over de geschiedenis der oude godsdiensten, haar methode, geest en belang. . . . . 573.
〃 Mozes en de uittocht der Hebreën, in verband met egyptische oorkonden. Een nieuwe en een oude hypotheze . . . . 618.

II. Boekbeoordeelingen.

Kuenen (Dr. A.). Ueber das verhältniss des deutschen staates zu theologie, kirche und religion, von Paul de Lagarde. . . . . . 348.
Loman (Dr. A. D.). Twee geschriften over het Johannes-Evangelie (van W. Sanday en Dr. P. F. Vigelius) . . . . 215.

III. Literarisch Overzicht.

Bladz.

I. Van Prof. Dr. F. W. B. van Bell:
G. (H. B.), Doel en grondslag der Moraal. . . . . 650.
Kinker (Mr. Joh.), Kant, kritiek der zuivere rede. . . . . 446.
Solms (L. Fürst zu), Uebersicht der theol. Speculation nach R. Rothe. 444.
Vitringa (Dr.), De mensch als dierlijk en geestelijk wezen . . . . 652.
Zöllner (J. F. C.), Ueber die Natur der Cometen. . . . . 447.

II. Van Prof. Dr. C. P. Tiele:
Doehler (Dr. Ed.), Die Orakel. . . . . 374.
Finzi (F.), L'antichità assira. . . . . 367.
Gubernatis (A. de), Zoological Mythology. . . . . 369.
Haug (M.), The Book of Ardâ-Vîrâf. . . . . 438.
Horne (Ch.), Methods of disposing of the dead at Lhassa, J. RAS., VI, 1. 376.
Johnson (Samuel). Oriental Religions, I. India. . . . , ... 657.
Lenormant (F.), La légende de Sémiramis. . . . . 441.
Mémoires de la Société d'Ethnographie, 1872. . . . . 443.
Speyer (Dr. J. S.), De Jâtakarma . . . . 372.
Twesten (C.), Ideen der asiat. Culturvölker und der Aegypter. (Zie beneden, onder Kuenen). . . . . 653.
Whitney (W. D.), Oriental and linguistic studies . . . . 372.
Zeitschrift d. deut. morgenl. Gesells. XXVI, 3 en 4 . . . . 374.

III. Van Prof. Dr. A. Kuenen:
Alford (Dr.), Genesis en Exodus I—XXV . . . . 83.
Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee. . . . 549.
Baer (S.), Liber Jesajae. . . . . 79.
Bible (The holy) (Speaker's Commentary) II. . . . . 379.
〃 〃 〃 〃 〃 III. . . . . 545.
Cassel (D.), Geschichte der jüd. Literatur, I. . . . . 81.
Chwolson, Die semitischen Völker. . . . . 225.
Colenso (Bp. J. W.), The new Bible commentary examined, II en III. 82.
〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 IV. . . . 378.
〃 Bijdragen tot de critiek van den Pentateuch. . . . . 543.
Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch. . . . . 386.
Ewald (H.), Lehre der Bibel von Gott. . . . . 665.
Fränkel (P. F.), Studien über die LXX und Peschito. . . . . . . 377.
Geiger's Jüdische Zeitschrift, IX en X. . . . . 93.
Geiger (L.), Comm., quid de Judaeorum moribus etc. scriptoribus Romanis persuasum fuerit . . . . 548.
Godet (F.), Études bibliques. . . . . 226.
Grätz (H.), Die Prophetie Joels . . . . 377.
Kusznitski (S.), Joël, Amos, Obadja. . . . . 85.
Luzatto (S. D.), Gramm. der bibl. chald. Sprache. . . . . 80.
Oehler (Dr. G. F.), Theologie des A. T., I . . . . 669.
Schenkel's Bibel-lexicon, IV. . . . . 79.
Schrader (Dr. Eb.), Die assyr.-babyl. Keilinschriften. . . . . . . 86.
〃 Die Keilinschriften und das A. T. . . . . 90.

Bladz.
Smith (G.), over den zontvloed . . . . 93.
Tyler (Th.), The date of Ecclesiastes. . . . . 378.
Twesten (C.), Die Ideen, u. s. w. (Zie boven onder Tiele). . . . . 661.
Volck (W.), Der Segen Mose's. . . . . 223.
Wünsche (Aug.), Joël. 84.
Zeitschr. der deut. morgenl. Gesells., XXVI, 2e helft. . . . . 230.

IV. Van Prof. Dr. L. W. E. Rauwenhoff:
Bähring (B.), Thomas von Kempen. . . . . 552.
Cranach, zie Lucas.
Douen (O.), l'Intolérance de Fénélon . . . . 562.
Haar (B. ter), Utrecht in 1672 . . . . 672.
Hirsche (K.), Prolegg. zu einer neuen Ausg. der Imitatio Christi. . . 553.
Hugues (E.), Antoine Court . . . . 97.
Lorgion (Dr. E. J. Diest), Kerkgeschiedenis der Nederlanden, I. . . 551.
Lucas Cranach der Aeltere, der Maler der Reformation . . . . 676.
Nippold (Fr.), Richard Rothe. . . . . 565.
" Die altkathol. Kirche des Erzbisthums Utrecht. . . . 572.
Otto (J. C. Th. Eq. de), Corpus apologetarum Christianorum saec. secundi. . . . . 551.
Overbeck (F.), Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet. . . 674.
Sepp (Chr.), Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw, I. . . . . 554.
Tideman (Dr. Joannes), Stichting der Remonstrantsche Broederschap. 672.
Volkmar (G.), Die römische Papstmythe. . . . . 673.
Ziegler (H.), Irenaeus, der Bischof von Lyon. . . . . 94.

VARIA. . . . . 232, 451.
BERICHTEN. . . . . 681.

DER ALTE UND DER NEUE GLAUBE.

EIN BEKENTNISS

von

DAVID FRIEDRICH STRAUSS. [1])

In onze laatste redactievergadering heb ik mij verbonden, voor deze eerste aflevering van den zevenden jaargang van ons tijdschrift, een aankondiging te leveren van het nieuwe werk van Strauss: „der alte und der neue Glaube." Ik zou wel wenschen, dat een ander zich met die taak had belast, of dat ik meer ruimte van tijd daarvoor had bedongen. Toen had ik het boek slecht vluchtig doorloopen. Nu ik het van woord tot woord gelezen heb, is de algemeene indruk dien ik daarvan eerst ontvangen had, wel eer bevestigd dan verzwakt, maar gevoel ik veel meer de moeilijkheid van een billijke en degelijke beoordeeling. Het geschrift is te machtig, dan dat men, aanstonds na de lezing, een volkomen vrijen blik op den inhoud zou kunnen slaan. Het heeft mij ook getroffen, welk een indruk het maakt op zulken, die zich anders weinig met dergelijke onderwerpen bezighouden. Strauss weet hen te boeien en te overtuigen. Als gij hen ontmoet, dan hoort gij van hen, dat het nu eens gezegd is. Wat zij met dat het bedoelen, is niet moeilijk te raden. Het is, dat men moet afzien van de vruchtelooze poging, om het godsdienstig geloof te huwen aan de moderne beschaving. Het eenige wat er nog overblijft voor iemand op de hoogte van dezen tijd is datgeen

[1]) Leipzig. Verlag von S. Hirzel. 1872. Thlr. 2.

wat Strauss nog overlaat, en, zeggen zij, dat is niet veel, althans geheel iets anders dan wat de Christenen, en ook zelfs de moderne Christenen willen. Het gebeurt meer, dat de dilettanten in philosophie en theologie veel spoediger met hun oordeel gereed zijn, dan zij die van de groote levensvragen hunne studie maken, en dat zij het van dezen winnen in vrijmoedigheid om de zaak voor uitgemaakt te verklaren. Waarschijnlijk hebben anderen, evenals ik, dit ook reeds ten opzichte van Strauss ondervonden. Maar al hebben wij in stilte daarbij gedacht, dat er nog wel termen zullen zijn om revisie te vragen van het vonnis dat wij hoorden, wij hebben ons toch ook niet kunnen ontveinzen, dat blijkbaar het boek van Strauss een groote beteekenis zou verkrijgen in den ontwikkelingsgang onzer beschaafde tijdgenooten. Daarin ligt voor hem, die het waagt nu reeds over dat boek te schrijven, een reden te meer om daarover liever te weinig dan te veel te zeggen. Ik althans stel mij liever bloot aan het verwijt eener onvolledige dan aan dat eener onrechtvaardige critiek. Daarom bepaal ik mij vooralsnog tot enkele opmerkingen, die volle ruimte laten voor eene latere meer systematische behandeling van het onderwerp.

Onwillekeurig wordt men door „der alte und der neue Glaube" herinnerd aan de eerste verschijning van het „Leben Jesu" in 1835. Beide geschriften behooren, bij al het uiteenloopende van den inhoud, tot eene zelfde soort. Beide toch ontleenen zij vooral hunne beteekenis daaraan, dat zij, zonder eenigen schroom, de rekening trachten op te maken van een afgeloopen periode, of, wil men, van een afgestreden strijd. Toen was het de critische vraag over het ontstaan van het Christendom, nu de philosophische vraag over de toekomst van het Christendom. Toen was het resultaat het volslagen bankroet der geloovige wetenschap, nu de ondergang van het geloof onder den vooruitgang der wetenschap. Toen en nu, geen genade voor de traditie, geen bekommering om de ergernis der kleinen, geen vrees voor mogelijke onbillijkheid; vóór bijna veertig jaren en nu, dezelfde methode, dezelfde consequentie, hetzelfde karakter.

Maar daarbij welk een verschil! In 1835 kreeg men op de vraag: wie is die David Friedrich Strauss? een hooghartig: „een Tubingsch repetent" ten antwoord. Was dat iemand om de respectabele liberale theologie van die dagen zulk een slag in het aangezicht te geven? De vermetele auteur stond op hetzelfde

oogenblik dat zijn boek bekend werd als een outlaw in de theologische wereld, voor wien geen vonnis te hard, geen smaad te grievend werd geacht. En nu? In Duitschland, waar nog zooveel overwegingen van staatkundigen en kerkelijken aard de half heid aankweeken, moge van Strauss ook zelfs in liberale kringen nog steeds gefluisterd worden: hic niger est! in ons land, waar men weet wat vrijheid van denken en spreken beteekent, is de outlaw van '35, een autoriteit in de theologie geworden. Toen hij in 1864 zijn „Leben Jesu" op nieuw uitgaf, toen nog wel „bearbeitet für das Deutsche Volk", is het boek ontvangen met een eerbied, die wel geen ernstige wederlegging uitsloot, maar die toch eer voor overschatting dan voor miskenning kon doen vreezen. Had niet C. Schwarz, waarlijk geen radicaal, zijne geschiedenis der nieuwere theologie met het jaar 1835 begonnen? Niemand had, voor zoover ik weet, de juistheid betwist dezer keuze van het „Leben Jesu", als aanvangspunt voor de laatste periode in de geschiedenis der godgeleerdheid. En uit die laatste 40 jaren was, behalve het beruchte boek, nog zoo menig werk van Strauss te vermelden, dat onder de sieraden der duitsche literatuur kan gerekend worden. Nadat het tumult te Zurich in 1839 hem daar den weg tot een academischen leerstoel had afgesneden, heeft hij geen openbare betrekking meer bekleed. Maar dat heeft niet verhinderd, dat hij in zijn vaderland en ver daarbuiten een man van beteekenis is geworden, iemand wiens oordeel over de groote vragen van den dag een belangrijken invloed op de publieke opinie zal uitoefenen.

Thans richt hij zich weder tot het publiek. Maar niet alleen in zijn eigen naam. Uitdrukkelijk kondigt hij zijn boek aan als een manifest van de „Wir", in wier naam hij spreekt. „Wenn „ich Wir sage, so weiss ich, dass ich ein Recht dazu habe. „Meine Wir zählen nicht mehr blos nach Tausenden. Eine Kirche, „eine Gemeinde, selbst einen Verein, bilden wir nicht; aber wir „wissen auch warum." Kunnen wij die „Wir" niet in een bepaalde vereeniging vinden, zij behoeven daarom voor ons geen onbekenden te blijven. Strauss beschrijft hen als zulken, die bij de critiek op het oude katholieke of protestantsche kerkgeloof niet halverwege blijven stilstaan en er zich niet mede tevreden stellen, dat zij zich van het meest aanstootelijke hebben kunnen afmaken, maar die eerlijk met al het kerkelijke gebroken hebben. Naast de meerderheid der halven vormen zij een belang-

rijke minderheid. Deze, zegt hij, „hält grosse Stücke auf den „engen Zusammenhang des kirchlichen Systems, überhaupt auf „Consequenz. Sie ist der Meinung, wer einmal den Unterschied von „Klerus und Laien, das Bedürfniss der Menschheit, in Fragen von „Religion und Sitte sich jederzeit bei einer von Gott durch Chris-„tus eingesetzten Behörde untrügliche Belehrung holen zu können, „zugestehe, der könne auch einem unfehlbaren Papste, als von „jenem Bedürfniss gefordert, seine Anerkennung nicht versagen. „Und ebenso, wenn man einmal Jesus nicht mehr für den Sohn „Gottes, sondern für einen Menschen, wenn auch noch so vor-„trefflichen, ansehe, so habe man kein Recht mehr, zu ihm zu „beten, ihm als Mittelpunkt eines Cultus festzuhalten, Jahr aus „Jahr ein über ihn, seine Thaten, Schicksale und Aussprüche, zu „predigen; zumal wenn man unter jenen Thaten und Schicksalen „die wichtigsten als fabelhaft, diese Aussprüche und Lehren aber „zum guten Theil als unvereinbar mit dem jetzigen Stande unserer „Welt- nnd Lebensansichten erkenne. Sieht aber so diese Min-„derheit den geschlossenen Kreis des kirchlichen Cultus sich lö-„sen, zo bekennt sie, nicht zu wissen, wozu überhaupt ein Cultus „vorerst noch dienen soll; wozu ferner ein besonderer Verein „wie die Kirche neben dem Staate, der Schule, der Wissen-„schaft, der Kunst, an denen wir alle Theil haben, noch die-„nen soll.

„Diese so denkende Minderheit sind die Wir, in deren Namen „ich zu reden unternehme."

Te oordeelen naar dit programma, zien die „Wir" er nog al zoo boos niet uit. Het schijnt hun vooral om consequentie te doen te zijn, en wij zelven hechten daaraan te veel waarde, dan dat wij ons aanstonds zouden laten afschrikken door hetgeen zij laten doorschemeren van de resultaten, waartoe zij gekomen zijn. Schijnt het toch niet, alsof hunne grieven vooral, zoo niet uitsluitend, gericht zijn tegen de kerk, kerkelijke wereldbeschouwing, kerkelijk dogma, kerkelijken eerdienst? Nu, het is niet van heden of gisteren, dat ook wij al het kerkelijke veel meer als een belemmering dan als een hulpmiddel voor het gezond godsdienstig leven hebben beschouwd. Wij mogen wel zeggen, dat hier in Nederland de „Wir" bij duizenden worden geteld, die zuchten onder de kerk, en die reikhalzend uitzien naar die parousie van geest en waarheid, waarbij als kinderen Gods zullen worden aangenomen allen die van goeden wille zijn, Jood of Christen, Ka-

tholiek of Protestant, rechtzinnig of modern. Wanneer ons dan die „Wir" van over de grenzen te gemoet treden, met een openlijke bekentenis van hunne bezwaren en hunne wenschen, is het dan niet natuurlijk, dat wij onwillekeurig de hand naar hen uitstrekken, om in goede trouw samen te zoeken wat hun en ons noodig is? Te meer, als zij een woordvoerder hebben gekozen als David Friedrich Strauss. Want wij kennen hem nog van een andere zijde, dan die, waarnaar hij gewoonlijk door de groote menigte geoordeeld en veroordeeld wordt. De geduchte criticus heeft, of had althans vroeger, ook snaren in de ziel, die trilden onder de aandoening van godsdienstige vereering voor het edele en verhevene. Uit diezelfde periode, waarin hij met zijne „Streitschriften" een verdelgingskrijg voerde tegen de heel- en halfgeloovige apologetiek, hebben wij van zijne hand die schoone „Selbstgespräche" over „Vergängliches und Bleibendes im Christenthum", waarvan wij de herinnering nu zooveel te liever hernieuwen, nu hij andermaal. na zulk een lang tijdsverloop, zijn eindoordeel over godsdienst en Christendom heeft opgemaakt. Laten hier, eer wij ons met dat ander manifest bezighouden, enkele woorden uit dit eerste werk eene plaats vinden!

In het eerste deel had hij de resultaten zijner critiek kort en krachtig saamgevat. Daar was al het „Vergängliche" in het Christendom met breede, maar forsche trekken geschetst. Het laatste woord luidde: „Der einzige Cultus — mag man es nun „beklagen oder loben, aber laügnen wird man es nicht können — „der einzige Cultus, welcher den Gebildeten dieser Zeit aus dem „religiösen Zerfalle der letzten übriggeblieben, ist der Cultus des „Genius."

Nu vangt het tweede deel aan:

„Wie? und damit hätte dem Christenthum seine letzte Stunde „geschlagen? —Ist ein Cultus des Genius an der Tagesordnung; „so ist doch auch Christus ein Genius und nimmt an der Verehrung Theil, die wir den grossen Geistern widmen, in welchen „der Vater aller Geister sich der Menschheit geoffenbart hat.

„Betrachtet man als das Eigenthümliche des Genius die Harmonie der Seelenkräfte, welche, jede für sich stark und regsam, im munstersten Wechselspiel doch niemals eine die andere „stören oder ihre Wirksamkeit durchkreuzen, sondern ungesucht, „ohne ängstliche Wahl oder mühsamen Kampf, in der Vollbrin-

„gung dessen zusammenstimmen, was jedesmal das Angemessene „ist: wo findet sich diese Spiegelklarheit der Seele, welche „durch die heftigsten Stürme wohl bewegt, aber nicht getrübt „werden kann, schöner als bei Jesus?

„Will man den Genius erkennen an einer grossen Idee, welche „den Grundton seines Lebens bildet, von welcher all sein Den„ken, Reden und Handeln ausgeht und auf welche es hinstrebt, um „derenwillen er alles Andere, selbst sein eigenes aüsseres Wohler„gehen, gering achtet: wo war eine grössere Idee und rastlosere „Thätigkeit, erhabenere Aufopferung für dieselbe, als in Jesus."

„Zeigt sich der Genius ferner in der Gewalt, mit welcher er „auf seine Umgebungen wirkt, in der gleichsam magnetischen „Anziehungskraft, mit der er alle, die sich ihm unbefangen „nähern, an sich zu fesseln weiss; ja, zeigt er sich nicht minder auf „der andern Seite in dem starken Widerspruch, welchen er gegen „sich erregt, den schwarzen Gewitterwolken von Leidenschaft „und Anfeindung, die er, wie eine kräftig scheinende Sonne aus „feuchtem Boden, gegen sich selber emporzieht; nie hat einer „in seinen Zeitgenossen gewaltigere Regungen so der Liebe wie „des Hasses hervorgebracht, als Jesus.

„Endlich, wenn die sicherste Probe des wahren Genius in den „Wirkungen liegt, welche auf die Nachwelt auszuüben ihm „gelingt: wo hat je Einer ein Werk gestiftet, das eine grössere „Anzahl von Menschen und Völkern längere Zeitraüme hindurch „mit wahreren Gütern in höherem Grade beglückt hätte, als das „Werk, welches Christi Namen trägt?"

„Is dat die twijfelaar?" Men zou zeggen, dat iemand die zoo spreekt, wat hem het wetenschappelijk onderzoek ook moge ontroofd hebben, het beste toch behouden heeft: de waardeering van het edele en groote in de wereld, den zin voor het goddelijke in zijn reinste openbaring. Al heeft hij den stralenkrans van het bovennatuurlijke het Christusbeeld van het hoofd gerukt, de Jezus der historie is hem heilig gebleven, en heilig niet alleen, maar dierbaar ook.

Hooren wij ook nog de woorden, waarmede Strauss zijne beschouwing besluit.

„So wenig also die Menschheit jemals ohne Religion sein wird; „so wenig wird sie je ohne Christum sein; denn Religion haben „wollen ohne Christum wäre nicht minder widersinnig, als der „Poesie sich erfreuen wollen ohne Bezugnahme auf Homer, Sha- „kespeare u. s. f. Und dieser Christus, sofern er unzertrennlich „ist von der höchsten Gestaltung der Religion, ist ein histori- „scher, kein mythischer, ein Individuum, kein blosses Symbol. „Zu diesem geschichtlich persönlichen Christus gehört nur das- „jenige aus seinem Leben, worin sich seine religiöse Vollendung „darstellte: seine Reden, sein sittliches Handeln und Dulden. „Was in seinem Handeln mit dem Sittlichen nicht unmittelbar „zusammenhängt, wie seine Wunder, noch mehr was, statt aus „seinem Innern hervorgegangen zu sein, nur aüsserlich an „ihn herantrat, wie sein Tod als aüssere Thatsache und abge- „sehen von der an demselben erprobten Gesinnung Jesu, wie „ferner seine Auferstehung, Himmelfahrt, kann einen religiösen „Werth nur durch symbolische Deutung gewinnen, welche auf „verschiedenen Entwickelungsstufen der Frömmigkeit und des „Denkens verschieden ausfallen wird.

„Also keine Furcht, es möchte Christus uns verlohren gehen, „wenn wir Manches von dem, was man bisher Christenthum „nannte, preiszugeben uns genöthigt finden! Er bleibt uns und „Allen um so sicherer, je weniger wir Lehren und Meinungen „ängstlich festhalten, welche dem Denken ein Anstoss zum Abfall „von Christo werden können. Bleibt uns aber Christus, und bleibt „er uns als das Höchste, was wir in religiöser Beziehung ken- „nen und zu denken vermögen, als derjenige, ohne dessen Ge- „genwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich „ist: nun so bleibt uns in ihm wohl des Wesentliche des Chris- „tenthums."

Zoo sprak in 1839 de man, die nu als de woordvoerder van de „Wir," van de partij der consequentie optreedt. Wanneer hij toen, in zijn wilden theologischen tijd, toen zijn hand was tegen allen en aller hand tegen hem, nog zooveel blijvends in het Christendom wist te waardeeren, en dit met zooveel warmte erkende, mag men dan niet verwachten, dat hij nu, nadat de tijd de wonden heeft geheeld hem toen door kerkelijk vooroordeel geslagen, nu hij bij het terugzien op zijn lange, eervolle literarische loopbaan een stem meent te vernemen: „Thue Rech-

nung von deinem Haushalt, denn du wirst hinfort nicht lange mehr Haushalter sein." — mag men, zeg ik, niet verwachten, dat hij nu nog zooveel te meer het blijvende in het vergankelijke zal trachten op te zoeken, en zelf het voorbeeld van milde waardeering zal geven aan de partij, in wier naam hij weet te mogen spreken?

Met die gedachten nam ik het nieuwe werk van Strauss ter hand. Zelden ben ik door een boek zoo teleurgesteld. Het literarisch talent van den schrijver was wel hetzelfde, de rijkdom van inhoud wel evenals vroeger, mogelijk nog meer, verborgen onder den lossen en puntigen vorm, maar alle genot van het literarisch kunststuk verdween onder den pijnlijken indruk, dien de geest van het gansche werk achterliet. Was het mijne schuld of die van den schrijver? Mijn vooroordeel, dat mij verhinderde het recht van zijne opvatting te erkennen, of zijne ruwheid, die hem onrecht deed plegen aan de rechten van geschiedenis en gemoedsleven? Sommigen zullen het eerste beweren, anderen het laatste erkennen. Ik hoop te kunnen aanwijzen, dat er voor mijne grieven degelijke gronden bestaan. Daarbij strekt het mij tot geruststelling, dat de meesten van hen die als bevoegde rechters in deze zaak kunnen meespreken, geheel denzelfden indruk van het boek ontvangen hebben. Ook reeds uit het buitenland vernamen wij menig ongunstig oordeel. De „Protestantische Kirchenzeitung", het orgaan van de meest geavanceerde richting onder de duitsche protestanten, heeft in eenige artikelen, aangevangen in het nummer van 9 November, een sterk afkeurende critiek van dit werk gegeven. H. Lang, de radicaal onder de radicalen, een van de vurigste bewonderaars van Strauss, heeft in zijn „Reform" van 16 November de bittere teleurstelling uitgesproken, die de lezing bij hem had achtergelaten. „Selten," zegt hij, „sah ich mich in meinen Erwartungen mehr getaüscht. „O gewiss! auch diese Schrift enthält des Belehrenden und schön „Gesagten im Einzelnen nicht wenig, aber das Ganze verdross „mich, es wehte mich daraus etwas Greisenhaftes an, eine aristo„kratisch ablehnende Vornehmheit gegen reale Mächte des Le„bens, eine gewisse unangenehme Saiire und Verbissenheit, wo „ich die Ruhe unbefangener Würdigung erwartet hatte, welche „ein Kenzeichen des Weisen ist."

Wanneer Lang zoo spreekt over een boek van Strauss, dan

kan men vrij zeker zijn, dat er deugdelijke reden toe bestaat.

De indeeling van het werk is zeer eenvoudig. Overeenkomstig den titel moest de verhandeling tweeledig zijn; critiek op het oude geloof, beschrijving van het nieuwe geloof. Elk van deze deelen wordt dan weer in tweeën gesplist, waardoor men deze twee dubbeltallen van vragen verkrijgt:

I. *a*. Sind wir noch Christen?
b. Haben wir noch Religion?
II. *a*. Wie begreifen wir die Welt?
b. Wie ordnen wir unser Leben?

In dit laatste deel zijn nog twee „Zugabe" ingevoegd over de groote duitsche dichters en musici, die een zonderling intermezzo van 66 bladzijden van kleineren letterdruk in het hoofdstuk vormen. Zulk een vergrijp tegen het literarisch decorum wekt, bij een schrijver van zooveel smaak, wel eenige bevreemding.

Het spreekt bijna van zelf, dat eene critiek op Strauss alleen tot verschil van opvatting beperkt moet blijven. De aanleiding om hem gebrek aan genoegzame kennis van zijn onderwerp te verwijten zal uiterst zelden voorkomen. Hij is een te degelijk geleerde om te schrijven over iets, dat hij niet door en door heeft bestudeerd. En wat men hem ook moge ontzeggen, zeker niet het recht om over de literatuur van het N. Testament mede te spreken. Weinigen hebben zulk een geduldigen en volhardenden arbeid besteed aan de ontleding dier geschriften als hij. Wanneer wij dan niet bevredigd worden door zijn antwoord op de vraag: zijn wij nog Christenen? dan is de verklaring daarvan waarschijnlijk niet te vinden in een verkeerde voorstelling van feiten, maar zullen wij haar veeleer moeten zoeken in de methode bij de beantwoording dier vraag gevolgd?

Zijn wij nog Christenen? wordt er gevraagd. Het antwoord zal natuurlijk afhangen van hetgeen men onder: Christen-zijn verstaat.

Wat verstaat Strauss daaronder?

Op die vraag ontvangen wij geen rechtstreeksch antwoord. Het woord, zegt de schrijver, heeft een verschillende beteekenis naar gelang het in de eene of de andere confessie gebruikt wordt. Dat wij (de „Wir", uit wier naam hij spreekt) geen Christenen

meer zijn in den zin van het oude geloof van eene of andere confessie, spreekt na het voorafgaande van zelf; en van al de verschillende schakeeringen van het hedendaagsch Christendom, kan het bij ons alleen van de meest geavanceerde nog de vraag zijn, of wij ons daaraan kunnen aansluiten. Intusschen ook in deze zou ons veel onverstaanbaar blijven, als wij niet vooruit het oude Christengeloof althans in zijn omtrekken ons voor den geest geroepen hadden; „die Mischformen sind nur aus der reinen „Grundform zu verstehen" (bl. 13) [1].

Deze opmerking geeft den schrijver aanleiding tot een vrij uitvoerige (bl. 13—34) behandeling van het oude Christengeloof, naar den leiddraad van het Symbolum Apostolicum. Het resultaat laat zich vooruit raden. Maar, eer wij ons met den inhoud van dit gedeelte bezighouden, dringt zich de vraag bij ons op: waartoe dit geheele betoog? Het punt in quaestie was immers, of de „Wir" nog Christen konden zijn. Heeft iemand dat één oogenblik aldus opgevat, of de genoemde „Wir" nog het Christengeloof van de 4de of de 5de eeuw konden hebben? Strauss zelf voorkwam, in de zooeven aangehaalde woorden, die absurditeit, met de verklaring, dat indien er nog eenige vorm van Christendom voor de „Wir" recht van bestaan kon hebben, het natuurlijk de meest geavanceerde moest zijn van den tegenwoordigen tijd. Had hij dan het Christendom van een Baur, een Parker, of in het algemeen de bekende opvatting van de modernen, als punt van uitgang en als maatstaf genomen, zoo zou men, wat ook verder de uitkomst van zijn onderzoek mocht zijn, de eerlijkheid zijner methode hebben moeten erkennen. Maar in plaats daarvan stelt hij aan den ingang van zijn betoog het beeld van een Christendom, dat niemand ter wereld meer voor het zijne erkent. No fair play! Tegen dat de lezer nu toekomt aan de latere vormen van het Christengeloof, is er reeds bij hem een zekere minachting gewekt voor dat geloof dat met zulke ongerijmdheden is begonnen.

Ja, wel: ongerijmdheden! Want in de voorstelling van Strauss

---

[1]) Ik gebruik de eerste uitgave. De tweede, die weinige weken na de eerste is verschenen, verschilt van deze zoo weinig in het aantal bladzijden, dat de citaten meestal voor beide uitgaven passen, en, wanneer dit het geval niet mocht zijn, de aangehaalde plaatsen zonder eenige moeite in de nabijheid van de genoemde bladzijde gevonden kunnen worden.

is al, wat het oude Credo inhoudt, klare onzin. Hij heeft zich daarin namelijk schuldig gemaakt aan de fout van de oude Aufklärung, van de voorstellingen van vroeger eeuwen te toetsen aan ons tegenwoordig standpunt, en niet aan dat, waartoe zij in de geschiedenis behooren. Het is bijna onbegrijpelijk, hoe een man als Strauss daartoe heeft kunnen vervallen. Lang werpt het hem, in het genoemde artikel in de „Reform", met zekere verontwaardiging voor de voeten, hoe hij zelf, in zijn voor 10 jaren geschreven werk over H. S. Reimarus, het valsche van zulk een onhistorische critiek heeft ten toon gesteld. Toen had hij in welsprekende taal geschetst, hoe het geloof in Jezus' opstanding bij zijne discipelen in waarheid niet anders was dan het geloof aan de zegevierende kracht van het geestelijk beginsel, dat door het Christendom een wereldhervorming zou bewerken. Nu schrijft hij: „Historisch genommen, d. h. die ungeheuren Wirkungen dieses „Glaubens mit seiner völligen Grundlosigkeit zusammengehalten, „lässt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein „welthistorischer Humbug bezeichnen" (bl. 72). Zoo is het bladzijde aan bladzijde. Al dadelijk, nadat hij zijn plan heeft medegedeeld om het Symb. Apost. als type van het oude Christengeloof te nemen, lezen wij over het dogma der triniteit: „Ist es „doch, als hätten diese alten Christen, je unwissender sie in „allen natürlichen Dingen waren, um so mehr Denkkraft für der„gleichen Uebernatürlichkeiten zur Verfügung gehabt; denn der„artige Zumuthungen, drei als eins und eins als drei zu denken, „wobei unser Verstand uns geradezu seine Dienste versagt, waren „ihnen eine Kleinigkeit, ja eine Liebhaberei, worin sie lebten „und webten, worüber sie Jahrhunderte lang mit allen Waffen „des Scharfsinns und der Sophistik, zugleich aber auch mit einer „Leidenschaft, die vor Gewalt und Blutvergiessen nicht zurück„scheute, streiten konnten" (bl. 14). Weet David Friedrich Strauss, de oudste leerling van Baur, waarlijk niet, wat deze „Liebhaberei um sich drei als eins und eins als drei zu denken" in de geschiedenis beteekent? Weet hij niet, dat dit philosopheem van de eenheid in de drieheid en de drieheid in de eenheid de vorm is geweest, waarin de diepzinnigste geesten van de 4de en de 5de eeuw, hun geloof aan het absoluut karakter van het Christendom voor het denken hebben getracht te rechtvaardigen? Wie van ons zou het beter verstaan dan hij? En moest dan zijne hand er zich toe leenen om de groote figuren van een Athanasius en

Augustinus met zulke aardigheden voor boeren en burgers belachelijk te maken?

Het scheppingsverhaal, de inspiratie der H. Schrift, de Messiaansche profetie, de zondeval, de duivel, de erfzonde, de geboorte uit een maagd, de nederdaling ter helle en opstanding, de satisfactieleer, geloof en rechtvaardiging, kerk en sacramenten, de opstanding des vleesches, de verkiezing en verwerping, — worden nu achtereenvolgens door de spitsroeden van dezelfde critiek gejaagd, en geven den schrijver aanleiding tot een aantal piquante opmerkingen, die mogelijk zeer treffend zouden zijn in een polemiek tegen eene orthodoxie die nu nog de oude kerkleer ongeschonden zou willen handhaven, maar waarvan men hier met recht kan vragen: waartoe dat alles, zoo niet om het Christendom odieus te maken?

Een historisch overzicht van het opkomen en doordringen der Aufklärung breekt hier de critiek over de kerkleer af. Wij vernemen, hoe Reimarus de bijbelsche geschiedenis heeft behandeld, en hoe daarna het rationalisme heeft beproefd het gezag van het Christendom te redden, door zijne geestelooze omduiding van al het wonderbare in het natuurlijke en door het afbreken van al de scherpe punten van het oude dogma. De zuivere critische behandeling van de bijbelsche literatuur baande den weg voor een wezenlijk historische beschouwing van den godsdienst. Schleiermacher plaatste zich op het zuiver critische standpunt en waagde het van daar uit een beschrijving te geven van het Christelijk geloof. Maar in zijne christologie toovert hij den Godmensch weer in de dogmatiek binnen en weer wordt de historische Jezus der Synoptici door den vleeschgeworden Logos van het vierde Evangelie verdrongen.

Het is geen toeval dat de strijd over de waarde van het Christendom zich hoe langer hoe meer concentreert in de vraag over den persoon van den stichter. Wanneer wij te doen hadden met een onderwerp van wetenschap of kunst, zou ons zulk een vraag veel minder aangaan. Het beeld van Hamlet blijft ons evenveel waard, al weten wij ook weinig over den persoon van den dichter. De wetenschappelijke verdiensten van Lord Bacon lijden niet het minst onder al het ongunstige, dat ons van zijn karakter bekend is. Zelfs de personen van Mozes en Mohammed doen voor de waardeering van de door hen gestichte godsdiensten weinig af, juist omdat zij alleen godsdienststichters zijn geweest, die, nadat

zij het voorhangsel van de nieuwe openbaring hadden weggeschoven, zelven op zijde zijn getreden. Maar geheel anders is het in het Christendom. Daar is de stichter tevens het voorwerp der godsdienst en de op hem gegronde geloofswijze verliest haar bodem, zoodra het blijkt, dat hij persoonlijk die eigenschappen niet bezat, die het vereischte zijn van een wezen, dat het voorwerp eener godsdienst zal zijn. Eigenlijk is dit sinds lang een uitgemaakte zaak, want voorwerp van godsdienstige vereering kan alleen een goddelijk wezen zijn, en daarvoor den stichter van het Christendom te houden, dat hebben zij die denken al lang opgegeven. Nu zegt men evenwel: dat heeft hij zelf ook nooit verlangd, zijne vergoddelijking is eerst later in de kerk opgekomen, en wanneer wij hem ernstig als mensch beschouwen, dan stellen wij ons op het standpunt dat hij zelf heeft ingenomen. Maar gesteld, dat dit zoo ware, zoo is toch de geheele inrichting van onze kerken, de protestantsche zoowel als de katholieke, nu eenmaal op het andere standpunt berekend; de Christelijke cultus, dit gewaad, dat voor een Godmensch pasklaar is gemaakt, hangt slap en verliest alle houding, zoodra het een gewoon mensch wordt aangetrokken.

Het zou dan een mensch hebben moeten zijn, zooals Schleiermacher, met zuiver gevoel van de kerkelijke behoefte, zijn Christus geconstrueerd heeft: een mensch, door wiens persoonlijke gesteldheid die van ons godsdienstig leven nu nog ieder oogenblik bepaald wordt. Zulk eenen zouden wij alle reden hebben ons voortdurend voor den geest te houden, aan hem in onze godsdienstige samenkomsten te denken, zijne woorden te herhalen en te overwegen, de verschillende momenten van zijn leven ons steeds op nieuw te herinneren. Schleiermachers bewijzen, dat hij zulk een geweest is, hebben ons niet overtuigd; maar wie weet? Hij was toch mogelijk iets soortgelijks, toch mogelijk die, naar wien de menschheid, tot volmaking van haar inwendig leven, meer dan naar iemand anders verwezen blijft. Dat kunnen ons alleen de ons bewaarde berichten over zijn leven zeggen.

Geheel deze redeneering is te vinden in § 19, bl. 47—49 van het boek van Strauss. De lezer wordt verzocht daarop wel acht te geven. Wij waren nu zoo ver, dat wij konden hopen eindelijk aan het punt in quaestie toe te komen. Het sprak immers van zelf, dat de „Wir" evenmin het Christendom van Reimarus of dat van Schleiermacher behoefden aan te nemen, als men van

hen instemming met het Symbolum Apostolicum kon verwachten. Dat was nu afgehandeld en het antwoord op de vraag: zijn wij nog Christenen? kon nu gezocht worden langs dezen weg, dat de beginselen van Jezus' godsdienst werden opgespoord en daarnaar de mogelijkheid werd afgemeten van het Christen-blijven van het tegenwoordig geslacht. Dat was eigenlijk het eenige waarop het aankwam en het heeft ons reeds verwonderd, dat Strauss daarmede niet dadelijk begonnen was en zich niet uitsluitend daartoe had bepaald. Nu zal dat, zou men verwachten, dan toch aan de orde worden gesteld. Maar neen! Daar wordt op eens een exceptie tusschengeschoven. Op ieder ander gebied, hooren wij, zelfs op het gebied van iedere andere godsdienst, zou men zoo te werk moeten gaan, maar alleen in het Christendom niet. In het Christendom toch is de stichter tevens het voorwerp der godsdienst. Waarlijk? Het is nu bijna honderd jaar geleden, het was namelijk in 1780, dat Lessing die 8 §§ onder het opschrift: „die Religion Christi" nederschreef, die het kort begrip van geheel zijn polemiek tegen de orthodoxie van zijn tijd vormen. Heeft Strauss daarvan nooit gehoord? Heeft hij nooit gelezen:

„Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. „Dass er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewe-„sen; dass er nie aufgehört hat, Mensch zu sein; das ist aus-„gemacht.

„Folglich sind die Religion Christi und die Christliche Religion „zwei ganz verschiedene Dinge.

„Jene, die Religion Christi, ist diejenige Religion, die er als „Mensch selbst erkannte und übte; die jeder Mensch mit ihm „gemein haben kann; die jeder Mensch um so viel mehr mit „ihm gemein zu haben wünschen muss, je erhabener und liebens-„würdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als blossen „Menschen macht."

Dit werd reeds vóór bijna honderd jaren uitgesproken, en, als er iets is, dat men als het kenmerkende van het moderne Christendom kan beschouwen, dan is het zeker, dat deze „Religion Christi" gesteld is in de plaats van de „Christliche Religion," dat Jezus niet meer als het voorwerp der godsdienst wordt vereerd, maar als voorganger in de godsdienst wordt erkend.

Maar immers Strauss zelf wijst daarop. Uitdrukkelijk vermeldt hij de bewering, dat zij die Jezus eenvoudig als mensch be-

schouwen zich plaatsen op het standpunt, dat hij zelf ook heeft ingenomen. Waarom dan niet deze bewering tot grondslag van het verder onderzoek gekozen? Het antwoord luidt: omdat onze kerken nu eenmaal op een ander standpunt zijn berekend; wat nader wordt verklaard door de opmerking, dat de Christelijke cultus ingericht is op de onderstelling van een Godmensch en niet van een mensch als stichter der Christelijke godsdienst.

Was dat het bezwaar? Lag het dan niet voor de hand juist dien cultus in behandeling te nemen en daarin de noodige veranderingen voor te stellen? Maar het is waar ook, — de „Wir" hebben ons vooruit gewaarschuwd, dat zij, in afwachting van „eine neue Organisirung der idealen Elemente im Völkerleben," geen lust hadden om „an den alten Gebilden zu bessern und „flicken," omdat zij daarin „eine Hemmung des Umbildungspro-„cesses" zien (bl. 8). Wij mochten dus van hen geen voorstel tot verbetering van den cultus verwachten. Er bleef dan evenwel nog één uitkomst over, waaraan Dr. Strauss volstrekt niet schijnt gedacht te hebben. Was de vraag geweest: kunnen wij nog naar de kerk gaan? dan was het een afdoend antwoord: neen! want er is met den bestaanden cultus niets aan te vangen. Maar de vraag luidt: zijn wij nog Christenen? Wat verhinderde dan daarop het antwoord te geven: wel Christenen maar geen kerkgangers? Waarschijnlijk zal die soort van Christenen in Duitschland evenmin als bij ons tot de zeldzaamheden behooren.

Maar laat ons zorgen, dat wij den draad van ons betoog niet uit de hand verliezen. Het is waarlijk mijne schuld niet, indien daarvan gevaar bestaat. De vraag was, met welk recht Strauss ten opzichte van het Christendom beweerde, dat het zijn stichter tot voorwerp der godsdienst maakt. Het is van algemeene bekendheid, dat het moderne Christendom dat niet doet. Ook Strauss weet dat, maar hij weigert nu verder met dat moderne Christendom af te rekenen, omdat de kerkelijke cultus (volgens hem) toch altijd op de theorie van den Godmensch gebouwd is. Daarom zal zijn verder onderzoek niet loopen over de beginselen van Jezus' godsdienst, maar over de vraag, of aan den persoon van Jezus zulk een absolute volmaaktheid toekomt als in een voorwerp van godsdienstige vereering wordt vereischt.

Is dat fair play?

Volgen wij dan nu den schrijver op den weg, waarop hij ons, onzes ondanks, medevoert.

Het kan niemand verwonderen, dat hij het vierde Evangelie als bron voor Jezus' levensgeschiedenis afwijst. Met veel talent wordt verder door hem, in weinige woorden, aangewezen, hoe ook de Synoptici als historische oorkonden aan menige bedenking onderhevig zijn, en hoe vooral de strijd tusschen de twee richtingen in de apostolische en na-apostolische kerk op de teekening van het beeld van Jezus veel invloed heeft gehad. Is, om maar één voorbeeld te noemen, de historische Jezus die, welken wij uit het verhaal over den hoofdman van Kapernaüm kennen, of de andere die aan de Kananeesche vrouw hulp weigert omdat zij niet tot het uitverkoren volk behoort? Zoo is er altijd gevaar, dat men aan Jezus denkbeelden zal toekennen, die hem inderdaad door de opvatting of het partijbelang van een lateren tijd zijn in den mond gelegd.

De nieuwere studie over het Buddhisme heeft menig punt van overeenstemming tusschen het streven van Çakjamuni en dat van Jezus aan het licht gebracht, en, naar het schijnt, heeft de Indische wijze nog meer beslist gebroken met het Brahmanisme dan de Rabbi van Nazareth met het Mozaïsme. Hij ruimde niet alleen het geheele kastenwezen op, evenals de offers en boetedoeningen, maar ook zelfs de gansche godenwereld. Zijn spreuk: „vader en moeder eeren is beter dan de goden des hemels en der aarde te dienen" moet namelijk in practisch atheïstischen zin worden verstaan, dat men best doet met de goden te ignoreeren. Jezus daarentegen nam uit het O. T. niet alleen den éénen God, maar ook de wet over. Alleen vergeestelijkte hij deze en maakte hij van den strengen Heer een liefderijk Vader. Bij beiden vindt men verder denzelfden trek van dweepachtige wereldverzaking, maar verschillend gemotiveerd. Çakjamuni was nihilist, Jezus dualist. Gene stelde zijn ideaal in het Nirvana, deze in het koningrijk Gods in den hemel. Daarom is het ook onjuist, als Schopenhauer het Christendom als pessimisme beschrijft, want de Christelijke wereldverachting heeft altijd voor keerzijde het vertrouwen op de hemelsche heerlijkheid, en zonder dit, zou het zich niet zoo vijandig tegenover de wereld hebben gesteld. Maar dit verschil tusschen Buddhisme en Christendom doet weinig af voor beider verhouding tot de wereld. In beide toch is dezelfde miskenning van het recht der wereld-

sche dingen, die wel verre van den mensch zijn levensdoel te geven, veeleer beschouwd worden als belemmeringen voor zijne ware bestemming, hetzij die het niets of het hemelrijk genoemd worde. Zoo wordt het streven naar tijdelijke goederen veroordeeld. De rijke man in de gelijkenis leeft hier voor de hel, alleen omdat hij in weelde leeft. De rijke jongeling moet alles verkoopen en aan de armen geven. De bedelorden zijn een wezenlijk Christelijke instelling. Wat zou er van de wereld worden, als deze theorie algemeen werd toegepast? Thomas Buckle zegt terecht, dat de zucht naar rijkdom de bron is geweest van alle hoogere ontwikkeling, zoodat als die drijfveer niet meer werkte, de menschheid uit de tegenwoordige beschaving in een staat van barbaarschheid zou terugzinken. In dat opzicht is het Christendom een „culturfeindliches Princip" en kan het alleen onder de beschaafde volken voortbestaan, omdat het in toom wordt gehouden door de „weltliche Vernunftbildung" (bl. 64). Merkt verder op, hoe in het onderwijs van Jezus alle waardeering ontbreekt zoowel van de oorlogsdeugden, als van de vreedzame staatkundige deugden, vaderlandsliefde en burgerzin. Zelfs de huiselijke deugden vinden in hem geen voorbeeld, en over het huwelijk heeft hij soms gesproken op een wijze, die ten minste aanleiding tot misverstand kan geven. „Wij moeten evenwel billijk zijn" (!) (bl 65) en erkennen, dat de toestand van het joodsche volk in zijn tijd, bij Jezus elke bemoeiing met het staatkundig leven gevaarlijk zou hebben gemaakt, en dat de ellende van het volk te groot was om van het aandringen op hoogere beschaving eenig heil te kunnen verwachten. Juist de ernstige geesten waren het, die wanhoopten aan de verbetering der wereld, en hun eenige redding verwachtten van de komst van het lang voorspelde Messiasrijk. Heeft Jezus zich ingebeeld, dat hij zelf die verwachte Messias was? In het begin van zijn werkzaamheid schijnt hij, evenals de Dooper, het Messiasrijk nog als iets toekomstigs te hebben beschouwd, maar later liet hij zich den titel van den Beloofde aanleunen. Toch is het nooit zijn plan geweest met geweld heerschappij te komen. Het was geen natuurlijke, maar een bovennatuurlijke, een magische machinerie, waardoor het Messiasrijk op het tooneel gebracht zou moeten worden. Zijn antwoord aan den Hoogepriester doet vermoeden, dat hij een goddelijke tusschenkomst verwachtte, die hem, na zijn dood, als den Messias zou doen wederkomen. Daar-

aan knoopten zich ook de uitzichten van zijne jongeren vast, toen de kruisdood hun geloof in hem te schande scheen gemaakt te hebben. Met behulp van de in Messiaanschen zin verklaarde woorden van het O. T., vooral van Psalm 16 en Jes. 53, wonnen zij de overtuiging, dat hij, als de Messias, niet in den Hades kon gebleven zijn, wat door sommige exstatische naturen uit den vriendenkring weldra in den vorm van een verschijning van den verheerlijkte werd aanschouwd, en toen in de mondelinge traditie tot de legenden der opstanding werd uitgewerkt. Vergelijkt men de volstrekte bodemloosheid van dat geloof in zijne opstanding met de „ungeheuren Wirkungen” die daarvan zijn uitgegaan, dan kan men de geschiedenis van de opstanding alleen als „ein welthistorischer Humbug” beschouwen. „Es mag „demüthigend sein für den menschlichen Stolz, aber es ist so: „Jesus könnte all das Wahre und Gute, auch all das Einseitige „und Schroffe, das ja doch auch auf die Massen den stärksten „Eindruck macht, gelehrt und im Leben bethätigt haben; gleich„wohl würden seine Lehren wie einzelne Blätter im Winde „verweht und zerstreut worden sein, wären diese Blätter nicht „von dem Wahnglauben an seine Auferstehung als von einem „derben handfesten Einbande zusammengefasst und dadurch er„halten” (bl. 72).

Wel is tevens het ontstaan van dat geloof een bewijs voor de macht van den indruk dien Jezus op zijne discipelen had gemaakt, maar toch meer van den indruk van het irrationeele en phantastische dan van het zedelijke en rationeele in zijn wezen. Een Socrates zou die Galileërs niet zoo aan zich gebonden hebben. Dat Jezus het vermocht, is vooral te verklaren uit het door hem geopende uitzicht op de nabijzijnde komst van het Messiasrijk. Die verwachting is dan ook in de kerk altijd blijven voortleven, al werden de geloovigen gedurig genoodzaakt hare vervulling naar een vergelegen toekomst te verschuiven, en, nu zij in den nieuweren tijd geheel is vervlogen, nu staat ook de wereldbeschouwing van Jezus lijnrecht tegenover die van de gansche beschaafde wereld.

Herinneren wij ons nu, zoo resumeert Strauss in § 29 (bl. 75), wat wij eigenlijk wilden vinden. Al kon het oud-kerkelijke of het Schleiermacheriaansche Christusbegrip ons niet meer voldoen, wij erkenden de mogelijkheid, dat Jezus voor ons blijvende waarde zou hebben, als hij werkelijk de man was, door wien

ons godsdienstig leven ook nu nog beheerscht kon worden. Of dat werkelijk het geval is, zijn wij nu in staat te beoordeelen.

Om dat in hem te vinden, weten wij veel te weinig zekers van hem. Toen men hem een plaats onder de goden gaf, heeft men het menschelijke in hem onkenbaar gemaakt. De beste pogingen om een voorstelling van zijne menschelijke ontwikkeling te verkrijgen, zijn op het onvoldoende en het onbruikbare van de bronnen afgestuit. Zelfs kunnen wij in dien nevel waarin zijn beeld is gehuld, niet helder onderscheiden, of hij zelf aan het einde van zijn loopbaan niet „irre" geworden is aan zijne zaak en aan zich zelf. Die bekende kruiswoorden, „mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?" zijn vermoedelijk hem wel slechts in den mond gelegd, als citaat uit den psalm, die door de Christenen Messiaansch werd opgevat, maar het is toch ook wel mogelijk, dat hij die woorden heeft gesproken, en dan kunnen wij wel medelijden met hem hebben, maar moeten wij toch erkennen, dat hij met verijdelde hoop en gebroken hart gestorven is.

Het is wel niet zeker, maar juist al dat onzekere, hier en elders, hindert ons. Iemand, aan wien ik mij als mijn zedelijk voorbeeld zal aansluiten, moet in bepaalde trekken vóór mij staan. „Ein Wesen mit bestimmten Zügen, woran man sich „halten kann, ist aber nur der Christus des Glaubens, der Le„gende, natürlich eben nur für den Glaübigen, der alle Unmög„lichkeiten, alle Widersprüche, die in diesem Bilde liegen, in „den Kauf nimmt; der Jesus der Geschichte, der Wissenschaft, „ist lediglich ein Problem, ein Problem aber kann nicht Gegen„stand des Glaubens, nicht Vorbild des Lebens sein" (bl. 79), Ongelukkig is bovendien juist datgeen, wat wij nog het zekerst van hem weten, iets wat hem aan de menschheid van deze eeuw, aan de nieuwere beschaving, hoe langer hoe vreemder maken moet. Niets toch staat in de evangelische traditie meer vast, dan dat hij verwacht heeft spoedig op de wolken te zullen verschijnen om het Messiasrijk te vestigen. Is dat nu gebleken een ijdele inbeelding te zijn geweest, dan was hij ook een dweeper, wiens invloed de menschheid op doolwegen moet leiden, wanneer de controle van onze rede niet daarentegen waakt. De middeleeuwen leveren het bewijs, hoe gevaarlijk die invloed kan zijn, en ook na de Hervorming vinden wij nog gedurig die miskenning van de wereldsche belangen, waartoe de Christelijke

wereldbeschouwing noodwendig leiden moet. Maar, zal men zeggen, heeft dan toch die dweeper niet aan de wereld de liefde voor den naaste, de vijandsliefde, den waren broederzin geleerd? Wie hem daarin volgt, verklaart zich daardoor tevens voor hem en voor het Christendom. Zeker is dat zijn schoonste roem, maar wij zijn dat niet uitsluitend aan Jezus verschuldigd. Vijf eeuwen vroeger leerde het Buddhisme reeds erbarming jegens allen. Eén eeuw te voren had Rabbi Hillel reeds de liefde voor den naaste voor de hoofdsom der wet verklaard. In zijn eigen leeftijd leerden de Stoici, dat men den vijand moet liefhebben. Onafhankelijk van hem noemde, een menschenleeftijd later, Epictetus alle menschen broeders, omdat God hun aller Vader is. De omverwerping van alle grensscheidingen in de Romeinsche wereldmonarchie had den weg voor de erkenning dezer waarheid gebaand, en de Joden waren door hunne verspreiding onder de volken als het ware voorbeschikt, om haar in zich op te nemen. Bij de Christenen kwamen daarbij nog de twee eeuwen van onderdrukking, die juist deze deugd moesten bevorderen. Aan het particularisme in de menschenliefde schijnt Jezus zelf niet te zijn ontkomen, en in de kerk is de wezenlijke verdraagzaamheid altijd op de dogmatische bekrompenheid afgestuit. De idee der humaniteit is door het Christendom slechts voorbereid; eerst door de wijsgeerige ontwikkeling der 18de eeuw is zij in al haar zuiverheid en volheid aan het licht gebracht.

Maar waarom het Christendom niet te nemen in den vorm, waarin het ook voor ons bruikbaar is, en het dan te verbinden met de tegenwoordige beschaving, waarin het nog zoo veel goed zou kunnen doen? Dat is de laatste vraag, die Strauss opwerpt, en het antwoord luidt: het gaat niet meer. De onderstellingen van het Christendom zijn voor ons te onaannemelijk geworden. Voor het laatst wil hij daarvan de proef op de som nemen, en nu geeft hij een schets van hetgeen een modern prediker op de Christelijke feestdagen zou moeten durven ontkennen, om volkomen waar te zijn. Hij betwijfelt, dat er velen zullen gevonden worden, die daartoe den moed hebben. Dan blijven nog doop en avondmaal, waarvan de eerste voor ons iets geheel onzinnigs is geworden en het andere door het denkbeeld van bloed drinken, dat zich daaraan hecht, iets stuitends voor ons heeft verkregen.

Nu is alles gereed om de conclusie op te maken. Zij luidt: „Also meine Ueberzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte „suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, „wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz, „wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, „so müssen wir bekennen; wir sind keine Christen mehr" (bl. 90).

Ziedaar het eindvonnis, met een vrij volledig overzicht van den considerans, waarop het is gebouwd. Ik heb mij met opzet onthouden van het invoegen van opmerkingen of bedenkingen, om zelfs den schijn te vermijden van door zulke interlinearische critiek afbreuk te willen doen aan des schrijvers argumenten. Maar nu wij hem tot het laatste woord toe gevolgd zijn, nu is er recht en, geloof ik, ook reden om te vragen, of wij hier een ernstig wetenschappelijk onderzoek of een stuk slechte advocatie voor ons hebben?

Alles zou nu aankomen op den persoon van Jezus. Het antwoord op de vraag, of wij nog Christenen kunnen zijn, zou uitsluitend afhangen van de godsdienstige waarde, die men, op geschiedkundige gronden aan Jezus' persoonlijkheid kan toekennen. Was het dan niet te verwachten, werd het niet door de billijkheid geëischt, dat bij het onderzoek vóór alles zou gelet worden op de eigenaardigheid, de zedelijke reinheid van Jezus' godsdienstig leven, dat er gevraagd zou worden naar het kenmerkend beginsel van zijne godsdienst? Bleek het later, dat er in zijne wereldbeschouwing voorstellingen waren opgenomen, die de onze niet meer kunnen zijn, dan kwam de vraag aan de orde, in hoeverre daardoor ook dat godsdienstig beginsel van zijne beteekenis voor ons had verloren. Maar de beslissing, of wij nog Christenen zijn, afhankelijk te stellen van de overeenkomst tusschen Jezus' wereldbeschouwing en de resultaten der nieuwere wetenschap, zou even onzinnig zijn, als dat iemand weigerde zich in onderscheiding van de Katholieken, een Protestant te noemen, omdat hij ontdekt had, dat de Hervormers allen aan den duivel geloofden.

Welnu, hoe is aan dien billijken eisch voldaan?

De bronnen kunnen niet voetstoots gebruikt worden. Is er dan eenige poging gedaan, om wat men als de oorspronkelijke

prediking van Jezus kan beschouwen, af te zonderen van hetgeen op rekening der latere overlevering moet worden gesteld? Voor niemand ware die taak lichter geweest, dan voor Strauss, die slechts naar zijn eigen "Leben Jesu" behoefde te verwijzen. Daar was „das Leben Jesu in geschichtlichen Umriss" in onderscheiding van „die mythische Geschichte Jesu" behandeld. Waarom hier van dien arbeid geen gebruik gemaakt? Had Strauss uit de laatste uitgave van zijn werk, die van 1864, alleen § 34 „das „religiöse Bewusstsein Jesu nach den drei ersten Evangelien" bl. 204—209 overgenomen, het zou een geheel ander beeld geweest zijn, dat wij te aanschouwen kregen. Kan hij zich met die schets van Jezus' godsdienstig bewustzijn niet meer vereenigen? Er is daarvan nooit iets gebleken en ook nu zegt hij niets, wat het ons zou doen vermoeden. Maar de stemming, waarin hij nu over Jezus schrijft is lijnrecht tegenovergesteld aan die van zijn laatste werk. Toen een ernstig streven, om zooveel mogelijk den historischen Jezus achter de mythe weer te vinden en hem in zijn onbetwistbare grootheid te waardeeren. Nu van het eerste tot het laatste woord een acte van beschuldiging, waarvoor links en rechts, zonder eenige critische onderscheiding, uit de evangeliën de grieven worden bijeengeraapt. Zoover gaat het, dat zelfs een woord, waarvan de schrijver zelf verklaart, dat het wel niet authentiek zal zijn, toch gebruikt wordt om Jezus in verdenking te brengen. In het „Leben Jesu" van 1864, bl. 583 had Strauss aangewezen, dat de woorden: „mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?" door Mattheus en Marcus aan Psalm 22 ontleend en Jezus in den mond gelegd zijn. Van den derden Evangelist is het waarschijnlijk, zegt hij, en van den vierden buiten twijfel, dat zij dat woord met protest van de hand zouden gewezen hebben. Strauss zelf vindt het ook psychologisch zoo weinig te verdedigen, dat hij verklaart: „auch „wir auf unserem rein menschlichen Standpunkte würden der „geistigen und sittlichen Hoheit Jesu zu nahe zu treten fürch„ten, wenn wir selbst in diesem Augenblicke des tiefsten Lei„dens ein solches Gefühl in ihm voraussetzen wollten." Nu herinnert hij zelf aan hetgeen hij daarover in het „Leben Jesu" geschreven heeft en voegt er dan, zonder eenige motiveering, aan toe: „aber mindestens ebenso möglich bleibt, dass er das vielsagende Wort wirklich gesproken hat." Op die abstracte mogelijkheid wordt dan voortgeredeneerd om te betoogen, dat Jezus,

zelfs als dweeper, geen bewondering verdient, wanneer hij aan het einde nog zoo kon vertwijfelen aan zich zelf en zijne zaak (bl, 77).

Is er gelet op de beteekenis van Jezus' optreden als hervormer in Israël, met die toch zeker historische prediking: „bekeert u en gelooft in het Evangelie, want het Koninkrijk Gods is nabijgekomen?"

Is er recht gedaan aan het zedelijke gehalte van dat begrip van het Koninkrijk Gods, door Jezus in de plaats gesteld voor de Israëlitische idee der theocratie?

Is er aan gedacht, welk eene, tot dien tijd ongekende, huldiging der individueele menschenwaarde er ligt in Jezus' werkzaamheid juist voor de meest verachte deelen der maatschappij?

Is er opgemerkt, welk een kracht van overtuiging en welk een zedelijk zelfgevoel er, onder de toenmalige tijdsomstandigheden, in den timmermanszoon van Nazareth werden vereischt, om zich aan de poging van een zuiver godsdienstige hervorming van zijn volk te wagen?

Is er rekening gehouden met het groot reformatorisch beginsel in die kloeke tegenstelling tusschen: „door de ouden is gezegd" en: „ik zeg U"?

Is er aangewezen, welke frissche, rijke consequentiën er volgen uit die vergeestelijking van de wet, door Jezus in de bergrede gepredikt?

Is er overwogen, hoe er een geheel nieuwe beschouwing van godsdienst en leven voortvloeit uit een woord als dat: „de mensch is niet om den Sabbath, maar de Sabbath om den mensch"?

Is er eenig gevoel getoond voor de teedere moraal in die uitspraak: „opdat gij kinderen moogt worden van uwen Vader in den hemel, die zijne zon laat opgaan over boozen en goeden, en regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen", door Strauss

zelf (Leben Jesu 1864, bl. 206) het meest authentieke woord van Jezus genoemd?

Is er in de schets van Jezus' persoonlijkheid iets wat herinnert aan hetgeen Strauss nog in 1864 over Jezus' voorstelling van God als Vader schreef: „Dass Jesus dieselbe zur Grundan- „schauung für das Verhältniss Gottes zum Menschen machte, „diess konnte er nur aus sich selber nehmen, es konnte nur Folge „davon sein, dass jene unterschiedslose Güte die Grundbestim- „mung seines eigenen Wesens, und er sich darin seiner Ueber- „einstimmung mit Gott bewusst war. Sich so wenig wie Gott, „der langmüthige Vater, durch die Bosheit der Menschen aus „der Fassung bringen zu lassen, das Böse nur durch Gutes, den „Feind nur durch Wohlthun zu überwinden war ein Grundsatz, „der aus der innersten Stimmung seines eigenen Herzens floss. „Wenn Jesus die Seinigen anwies, sich durch solches Verhalten „als ächte Söhne des himmlischen Vaters zu beweisen, wenn er „sie ermahnte, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel „vollkommen sei, so heisst diess für uns nur soviel, dass er sich „Gott in moralischer Hinsicht so dachte, wie er selbst in den „höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, „und an diesem Ideale hinwiederum sein religiöses Leben kräf- „tigte. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem Be- „wusstsein lebte, war eben jene Alles umfassende, auch das Böse „nur durch Gutes überwindende Liebe, die er daher auf Gott „als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug." (Leben Jesu, bl. 206.)

Niets, niets daarvan.

Gedreven, zou men zeggen, door een geest van „dénigrement," verwâarloost de schrijver in het beeld dat hij van Jezus teekent, al wat het kenmerkende van diens zedelijk-godsdienstige grootheid uitmaakt, om zooveel te meer nadruk te leggen op het verouderde en voor ons onbruikbare van den vorm, waarin Jezus, als kind van zijn tijd, zijne godsdienstige inzichten moest kleeden. Waar is in het gansche betoog één woord van warme, sympathetische bewondering voor den man, die, hoe men ook over hem denken moge, toch ook volgens Strauss wel onder de heroën der menschheid zal mogen gerekend worden? Schemert er niet integendeel een kleingeestige lust door, om aan Jezus' roem te

knagen, in dat beroep op Hillel, de Stoici en Epictetus, die enkele dingen even schoon als hij zullen hebben gezegd? En wat doet Çakjamuni hier? Zeker hij heeft veel voor op Jezus, door den nevel waarin zijn persoon is gehuld. De critiek heeft geen vat op hem. Maar laat hij zoo groot geweest zijn, als zijne volgelingen gelooven, wat doet dat hier ter zake? Strauss zal toch niet meenen, dat wij beter deden met ons aan het Buddhistisch nihilisme aan te sluiten, en wordt Jezus er iets minder om, als Indie zijn profeet terecht als een heilige vereert?

Er is in dit alles waarlijk iets bevreemdends. Het gansche beeld van Jezus schijnt ex animo irato geschetst. Zulk eene wijze van historieschrijven waren wij van Strauss niet gewoon. Wanneer men daarmede de objectiviteit, de liefdevolle behandeling vergelijkt, waarmede hij nog in zijne laatste werken, een Ulrich von Hutten, een H. S. Reimarus, een Voltaire heeft geteekend, dan weet men niet, waaruit deze misvorming van het beeld van Jezus te verklaren? Niemand zou het hem euvel hebben geduid, als hij de strengste critiek had toegepast op die voorstellingen in de evangeliën, die door de moderne wereldbeschouwing worden veroordeeld. Met hartelijke toejuiching zouden wij hem hebben aangehoord, als hij had aangewezen, dat het kerkelijk Christendom een geheele wedergeboorte moet ondergaan om de godsdienst van dezen tijd te kunnen zijn. Allerminst zou zulk een critiek aanstoot hebben gegeven hier in Nederland, waar zich sinds lang een moderne gemeente heeft gevormd, die zonder eenige ergernis op de Christelijke feestdagen zulk eene prediking hoort, als die welke Strauss nog voor een ongelooflijk waagstuk schijnt te houden. In geen enkel opzicht zou men de vrijheid van het onderzoek bij Strauss hebben willen beperken, als men daarnevens maar zuiveren historischen zin en zuivere piëteit voor het zedelijk-groote gevonden had. Maar die ontbreken hier. Het klinkt wel vreemd D. F. Strauss van gemis aan historischen zin te beschuldigen, maar welken anderen naam zal men bijv. geven, om nog dit ééne te noemen, aan de wijze waarop hij spreekt over het geloof in Jezus' opstanding bij zijne jongeren? Al wat Jezus geleerd had zou als losse bladen door den wind verstrooid zijn, wanneer die bladen niet door het waangeloof aan zijne opstanding als door een sterken band samengevat en daardoor bewaard waren (bl. 72). Waarom is dan het woord van Socrates ook niet spoorloos voorbijgegaan? Maar, afgezien nog daarvan,

is het dan wezenlijk het waangeloof der discipelen geweest, dat Jezus' onderwijs voor de vergetelheid heeft bewaard? Of is niet veeleer datgeen wat Strauss hun waangeloof noemt de eerste nawerking van den onuitdelgbaren indruk dien Jezus op hen had gemaakt, en zou het bij deze opvatting niet veel beter dan bij de zijne gelukken, een verklaring te geven van het feit, dat de discipelen door dat waangeloof tot een streng zedelijke werkzaamheid onder hun volk zijn geleid? Strauss' theorie over de kracht van het waangeloof kan wedijveren met Renan's „moments „sacrés, où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu „ressuscité!" en zelfs Renan zoekt daarvan nog den grond in „le pouvoir divin de l'amour."

Dit alles tegen de wijze waarop Strauss het beeld van Jezus heeft geschetst. Maar nu komen wij terug op hetgeen hem tot het ontwerpen van die schets heeft gebracht. Hij wil daarmee het antwoord geven op de vraag: zijn wij nog Christenen? Ik herhaal: zoo kan die vraag niet beantwoord worden. Het Christendom staat of valt niet met de volkomen juistheid van Jezus' inzichten of de volkomenheid van zijn persoon. Het Christendom is een historisch verschijnsel geworden, met een geschiedenis nu reeds van 18 eeuwen, gedurende welke het ten nauwste samengeweven is met de geheele beschaving en ontwikkeling der Europeesche volken. Zoo iemand vraagt: zijn wij nog Germanen? dan zal men niet als maatstaf willen gebruiken de denk- en levenswijze onzer Germaansche voorouders, maar men zal nagaan, in hoe verre de nationale ontwikkeling nog de kenmerkende trekken van het Germaansch karakter heeft bewaard. Zoo ook hier. De vraag zijn wij nog Christenen? heeft alleen een gezonden zin, wanneer men haar aldus opvat, of wij, als wij godsdienst hebben, ons met haar kunnen aansluiten aan die ontwikkelingslijn, die van Jezus uitgegaan, de geheele geschiedenis der beschaving tot op onzen tijd doorloopt. In hoe ver is er dan, om die vraag bevestigend te kunnen beantwoorden, overeenstemming met Jezus noodig? Men moet bij hem de beginselen van godsdienstig leven vinden, die nog de onze kunnen zijn. Hoe een gedecideerd pessimist als Schopenhauer zich naar Jezus zou kunnen noemen, begrijp ik niet. Zou Strauss het nog kunnen? Het antwoord op die vraag blijve uitgesteld tot na onze kennismaking met zijn eigen antwoord op de vraag: „haben wir

noch Religion?" Maar nu hij die vraag eerst in de tweede plaats aan de orde heeft gesteld en dus het onderzoek, of men nog Christen kan zijn, niet gepraejudicieerd is door de afwijzing van alle godsdienst en dus ook van het Christendom, nu heeft men recht van hem te vorderen, dat hij bij dat onderzoek de godsdienstige beginselen van Jezus tot maatstaf zou hebben genomen, en niet óf Jezus' wereldwetenschap, óf de absolute volkomenheid van zijn persoon. Wij (ook eene, maar eene andere soort van „Wir") die ons nog Christenen noemen, wij verklaren, dat wij daartoe vrijheid gevoelen, niet omdat onze wereldbeschouwing dezelfde is als die van Jezus, ook niet omdat Jezus in ons oog het voorwerp kan zijn van godsdienstige vereering, ook niet omdat wij in zijn onderwijs een onfeilbaren leiddraad vinden voor onze persoonlijke of maatschappelijke verplichtingen, — maar, omdat wij in zijne godsdienst de beginselen van het vrij het geestelijk, het liefdevol godsdienstig leven erkennen, die, naar onze overtuiging, het kenmerk van ware godsdienst zijn. Deze soort van „Wir" is aan Strauss niet onbekend. Zij is in Duitschland evenzeer inheemsch als bij ons. Had hij zijne vraag ernstig willen beantwoorden, dan had hij, om tot zijn ontkennend resultaat te komen, moeten aanwijzen, òf dat wij ten onrechte in Jezus die beginselen erkennen, òf dat Jezus zelf ons verbiedt ons alleen op grond van die overeenstemming in beginselen zijne volgelingen te noemen. Dan was de quaestie zuiver gesteld en zou de uitkomst verbindend zijn geweest. Nu dat niet is geschied, nu is ook het antwoord zonder waarde, en blijft het geheele onderzoek à refaire. Voor velen onder de lezers van het boek zal dit zeker te vergeefs gezegd zijn. Zij weten h e t nu, en schuiven de critiek op rekening van kerkelijk of theologisch vooroordeel. Zoo wordt wel meer door slechte advocatie tijdelijk een succes behaald. Maar bij wetenschappelijke vraagstukken is een dergelijk succes niets anders dan een belemmering in het zoeken naar waarheid.

(*Vervolg.*) L. W. E. Rauwenhoff.

BIJDRAGE TER BEPALING VAN DEN BETREKKELIJKEN OUDERDOM DER HISTORISCHE GEDEELTEN VAN HET BOEK DER OORSPRONGEN.

Het ligt in den aard der zaak, dat een nieuwe hypothese, als zij een groote verandering teweegbrengt in wat tot dusverre voor waarheid gehouden werd, niet terstond dien bijval vindt, waarop zij aanspraak heeft.

Zoo is het ook gegaan met de hypothese van den exilischen of naëxilischen oorsprong van die gedeelten van den Pentateuch, waaraan gemeenlijk de naam van Grundschrift of Boek der Oorsprongen gegeven wordt. Door den Hoogl. Kuenen [1]) ten onzent, door Dr. J. Popper [2]) en anderen in Duitschland voorbereid, in hoofdzaak door K. H. Graf [3]) ontwikkeld en verdedigd en eindelijk door Prof. Kuenen [4]) in al haar consequenties doorgevoerd, mag zij zich verheugen in hare groote bruikbaarheid, daar zij van alle verschijnselen behoorlijk rekenschap weet te geven, maar ondervindt zij tevens van vele kanten afkeuring en tegenspraak.

Terwijl tegen de oorspronkelijke hypothese van Graf, die, zooals bekend is, alleen de wetten en nog niet de verhalen van het B. d. O. in een lateren tijd plaatste [5]), vooral door

---

[1]) *Historisch-Kritisch Onderzoek* I, bl. 152 (1861).

[2]) *Der Biblische Bericht über die Stiftshütte* (1862).

[3]) *Die Geschichtlichen Bücher des A. T.* (1866).

[4]) *Nieuw en Oud* VIII, bl. 195 verv. en vooral in zijn *„Godsdienst van Israël"* II (1870).

[5]) Later evenwel heeft Graf verklaard, dat hij door zijne critici overtuigd was geworden, dat de splitsing van de Grundschrift in een historisch en wetgevend gedeelte, het eerste in zeer vroegen, het tweede in veel lateren tijd op schrift gebracht, niet houdbaar was, en dientengevolge plaatste hij het outstaan zoowel van de verhalen als van de wetten van het B. d. O. in den tijd na de ballingschap. Zie *Theol. Tijdschr.* 4e jaargang, bl. 423 verv.

Riehm [1]) en Nöldeke [2]) als bezwaar werd ingebracht, dat die wetten en verhalen te nauw waren verbonden en te veel onderlinge overeenkomst vertoonden, dan dat de eerste eeuwen na de laatste zouden zijn op schrift gebracht — werd de hypothese van Kuenen, die dit bezwaar overwonnen had door èn wetten èn verhalen van het B. d. O. als de jongere bestanddeelen des Pentateuchs te beschouwen, weêr aangevallen [3]) op dezen grond, dat de geschiedenis van het B. d. O., vooral zooals zij voorkomt van Gen. I tot Exod. VI, alle kenmerken draagt van hoogen ouderdom en een meer primitieve opvatting van het gebeurde moet zijn dan de voorstelling van Jahwist of Elohist [4]).

Het is deze laatste stelling, die ik mij voorgenomen heb nader te onderzoeken [5]), om te zien of werkelijk — zooals vroeger algemeen beweerd werd en nog veel beweerd wordt — of werkelijk de historische gedeelten van het B. d. O., met de andere historische berichten vergeleken, de sporen vertoonen van in vroeger tijd geschreven te zijn. Ik wensch dit onderzoek evenwel niet verder uit te strekken dan over *Gen.* I—*Exod.* VI, en wel voornamelijk om deze reden, dat hier de grootste eenstemmigheid heerscht bij verschillende geleerden in de bepaling van hetgeen al of niet tot het B. d. O. behoort, hetwelk in het vervolg veel minder het geval is; terwijl bovendien van *Exod.* VI af te vele verhalen worden aangetroffen, die uit zooveel verschillende bestanddeelen tot een geheel verwerkt zijn, dat de scheiding meestal hoogst moeielijk, dikwijls onmogelijk is, zoodat zij bezwaarlijk tot basis kunnen dienen van een dergelijk onderzoek, als wij ons hebben voorgesteld.

Reeds werd gezegd, dat bij die geleerden, die de kritiek toe-

---

1) *Studien und Kritiken* S. 350—379.

2) *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* S. 126—131.

3) Vooral door Bisschop Colenso, in zijn *Pentateuch*, Part. VI, *appendix* 123. p. 116—144.

4) Den naam Elohist geven wij, in navolging van Nöldeke, aan dien schrijver, die vroeger de tweede Elohist werd geheeten.

5) Zie wat de hoogl. Kuenen reeds over dit onderwerp schreef, *Godsd. v. Israël* II, bl. 100 verv. en *Theol. Tijdsch.* IV, bl. 515 vervv. Vele bezwaren van Bisschop Colenso tegen den lateren oorsprong der priesterlijke verhalen worden door mij niet ter sprake gebracht, daar zij uitgaan van de onderstelling als zouden die verhalen, volgens de door dien geleerde bestreden hypothese, als *onzelfstandige toevoegsels* tot de Jahwistische gedeelten moeten worden aangemerkt. Hiertegen heeft Prof. Kuenen reeds geprotesteerd, *Theol. Tijdsch.* IV, bl. 511 vervv.

passen op den Pentateuch, tamelijk groote eenstemmigheid heerscht in het geven van een antwoord op de vraag: welke stukken van *Gen* I tot *Exod.* VI moeten worden toegeschreven aan den auteur van het B. d. O.? Zoo was het reeds vroeger; maar thans, na de nauwkeurige onderzoekingen van Nöldeke [1]) vooral, kan er eigenlijk slechts over onderdeelen nog verschil van gevoelen bestaan. Ik wensch dan ook in deze verhandeling uit te gaan van de resultaten van dien geleerde, en neem de door zijne critiek aangewezen stukken als bestanddeelen van het B. d. O. aan [2]).

Hoe wordt door den auteur van het B. d. O. de geschiedenis beschreven?

In de eerste plaats treft het ons, als wij zijn arbeid vergelijken met dien der andere schrijvers, van wier hand ons historische berichten in *Gen.* I—*Exod.* VI zijn bewaard, dat hij de historie veelal beschrijft in genealogischen vorm, die bij de andere verhalers slechts zeer zelden aangetroffen wordt. Hij geeft geslachtslijsten van Adam tot Mozes (*Gen.* V: 1—28, 30—32; XI: 10—32; XLVI: 6—27; *Exod.* VI: 16—30), en behalve dezen stamboom der heilige linie deelt hij (*Gen.* X: 1—7, 13—20, 22—23; XXII: 20—24; XXV: 1—4, 12—18; XXXVI: 1—19) nog geslachtslijsten mede van de vreemde volken, uit Noach, Nahor, Ismaël en Ezau gesproten. De genealogie is dus bij hem een hoofdbestanddeel der historiografie, en op zich zelf pleit dit voor een lateren leeftijd niet: door genealogieën, waarin volken en landen als enkele personen werden beschouwd, was men in het Oosten gewoon de familiebetrekking, maar dikwerf ook de vriendschappelijke of vijandige verhouding aan te wijzen, die er tusschen verschillende natiën en stammen bestond. Dat zich nu ook onze

---

[1]) In het boven aangehaalde werk.

[2]) Deze zijn: *Gen.* 1; 2: 1—4a; 5: 1—28, 30—32; 6: 9—22; 7: 6, 11, 13—16a, 18—22, 24; 8: 1, 2a, 3b—5, 13a, 14—19; 9: 1—17 (18, 19?) 28, 29; 10: 1—7, 13—20, 22—32; 11: 10—32; 12: 4b, 5; 13: 6, 11b, 12 (voor een gedeelte); 16: 1, 3, 15, 16; 17; 19: 29; 21: 2—5; 22: 20—24; 23 25: 1—20, 26b; 26: 34, 35; 27: 46; 28: 1—9; 31: 18; 35: 9—16a, 19, 20. 22b—29; 36: 1—19 (20—39?); 37: 1, 2 (voor een gedeelte); 46: 6—27; 47: 7—11, 27, 28; 48: 2 (voor een gedeelte), 3—7; 49: 29—33; 50: 12, 13. *Exod.* 1: 1—5, 13, 14; 2: 23 (voor een gedeelte), 24, 25; 6: 2—13, 16—30.

Een overzicht van den inhoud dezer berichten kan men vinden bij Kuenen, *Godsd. van Israël* II bl. 67 verv.

auteur van dezen vorm van historiografie meermalen bedient, kan zijn hoogen ouderdom niet in verdenking brengen — maar anders wordt de zaak, als wij die geslachtslijsten meer van nabij gadeslaan. Men bemerkt nl. al spoedig, dat in deze genealogieën niet de namen en de betrekkingen van de door persoonsnamen aangeduide volken en stammen, maar de cijfers en getallen de hoofdzaak zijn. Tien namen bevat de geslachtslijst van Adam tot Noach (*Gen.* V: 1—28, 30—32); evenzoo tien de andere lijst, die van Sem doorloopt tot Abraham (*Gen.* XI: 10—26). Zeventig volken worden afgeleid van de zonen van Noach (*Gen.* X: 1—7, 13—32); zeventig ook is de som van al die natiën en stammen, die als uit Terach geboren worden opgenoemd [1]). Waar zooals hier de getallen de hoofdrol spelen, daar heeft de genealogie haar raison d'être en een goed deel van haar beteekenis voor de historie verloren, daar is voor den auteur de geslachtslijst niet meer een afdruk van de werkelijkheid, die hij voor zich heeft, maar een letterkundige fictie of hoogstens een document van vroeger dagen, door hem gewrongen in het keurslijf van een kunstig systeem; en evenals de alfabetische Psalmen, door hunne kunstige indeeling, het kenmerk van hun lateren oorsprong als op het voorhoofd dragen, zoo doen ook deze systematische genealogieën, die veel op arithmetische voorstellen gelijken, terstond ons denken aan een lateren geleerde, die de geschiedenis zijns volks meer uitspint uit zijn eigen gedachten dan ze overneemt uit overlevering of geschrevene bron.

Nog meer worden wij in die meening versterkt, als wij dikwijls ook chronologie in deze lijsten aantreffen. Reeds op zich zelf is dit een bewijs tegen den hoogen ouderdom dezer stukken, want waar de genealogie nog is, wat zij oorspronkelijk was, een lijst van stammen of volken in hun onderlinge betrekking voor-

---

[1]) Als wij nl. mogen onderstellen, dat het B. d. O. ook Moab en Ammon heeft genoemd — dan is deze de volledige geslachtslijst van Terach:

Terach heeft 3 zonen: Abraham, Nahor, Haran. Van Abraham stammen af:

1. door Izaäk en Jakob 12 stammen;
2. door Izaäk en Edom 16 stammen, (5 zonen en 11 kleinzonen van Edom);
3. door Ismael 12 stammen;
4. door Abraham's vrouw Ketura 16 stammen;

Van Nahor stammen af 12 stammen;
Van Haran 〃 〃 door Lot 2 stammen;
Te samen dus: 12 + 16 + 12 + 16 + 12 + 2 = 70.
Dit alles wordt aangewezen door T. Nöldeke, a. a. O. S. 16 ff.

gesteld, daar kan natuurlijk van levensjaren geen sprake zijn, — maar als nu bovendien nog blijkt, zooals in het B. d. O. het geval is, dat ook deze cijfers tot een fijn uitgedacht en goed volgehouden systeem behooren [1]), dan krijgen wij waarlijk geen grooten dunk van den hoogen ouderdom van dit boek. Wat toch is het geval? De jaren, van Adam tot op den uittocht uit Egypte verloopen, zijn ten getale van 2666 — dat is zoo goed als $^2/_3$ van 4000; dit getal 4000 nu behoort tot een systeem, volgens hetwelk na 100 geslachten elk van 40 jaren de wereld zou ophouden te bestaan, zoodat dus, volgens de berekening van ons boek, met den uittocht uit Egypte twee derde gedeelten van den ganschen werelduur waren verloopen. Voeg daarbij, dat de eerste tien oudvaders (*Gen.* V: 1—28, 30—32) op één [2]) na allen een leeftijd bereiken van bijna duizend jaren, doch zonder deze ooit te overschrijden: de volgende tien daarentegen (*Gen.* XI: 10—26) allen bij de zeshonderd jaren leven, maar ook daarboven niet komen; dat Abraham en zijn nakomelingen juist half zoo lang in Kanaän wonen (215 jr.) als later het verblijf der Israëlieten in Egypte duurde (430 jr.); dat de zondvloed juist een zonnejaar [3]) (een maanjaar + 10 dagen, zie *Gen.* VII: 11 en VIII: 14) het aardrijk teistert [4]), en het is duidelijk, dat wij met een schrijver te doen hebben, die niet eenvoudig opschrijft wat hij weet of vernomen heeft, maar de geschiedenis verwringt naar een systeem; dat wij hier voor ons hebben een historiografie, die niet uit den mond des volks, uit de levende overlevering ontleend, maar op de een of andere studeerkamer naar een vooropgezette theorie is bewerkt, en die dan ook op een tijd ons wijst, waarin reeds die diepzinnige of kleingeestige studiën begonnen op te komen, die

---

[1]) Dit systeem is nauwkeurig aangewezen door Nöldeke a. a. O. S. 107 ff. en door Kuenen, *Godsdienst van Israël*, II. 67 verv.

[2]) Henoch leeft slechts 365 jaar: deze leeftijd staat, evenals zijn naam, met het zonnejaar in verband.

[3]) Moesten wij met LXX ook *Gen.* VII: 11 lezen „op den zeveneutwintigsten dag", in plaats van „op den zeventienden" (עָשָׂר יוֹם en עֶשְׂרִים konden licht verwisseld worden), dan zou volgens het B. d. O. de zondvloed juist een rond maanjaar hebben geduurd

[4]) Vergelijk nog wat Nöldeke schrijft over de 40 stations in de woestijn (*Num.* XXXIII), overeenkomende met de 40 jaren der reis, a. a. O. S. 110, en vooral wat hij zegt van de lijsten (*Num.* I en XXVI), die het resultaat der volkstelling bevatten, a. a. O. S 115—119; alsook Kuenen, *Godsdienst van Israël* II: 73 verv.

later zulk een eigenaardig kenmerk van de joodsche wetenschap zijn geweest.

Voor hetgeen wij thans besproken hebben, kunnen wij in de andere berichten slechts enkele aanknoopingspunten vinden. Een systeem van chronologie treffen wij daar niet aan; toch enkele chronologische opgaven ontbreken er niet: o. a. in het verhaal van den zondvloed wordt daar de duur van die catastrophe als een tijd van 61 dagen opgegeven (als wij nl. *Gen.* VIII: 8 ook „na zeven dagen" er bij moeten denken naar analogie van vs. 10 en 12), terwijl die duur in het B. d. O., zooals wij zagen, op een jaar wordt gesteld. Al is het nu waar, dat ook dat getal 61 niet geheel zonder beteekenis is (het is $= 40 + 3 \times 7$), toch dunkt het mij veel waarschijnlijker, dat dit getal heeft moeten wijken voor het ronde zonne- of maanjaar van het B. d. O. dan omgekeerd, vooral daar wij weten uit *Gen.* I: 14, dat de schrijver van laatstgenoemd werk zeer groot gewicht hechtte aan den stand van zon en maan ook uit een godsdienstig oogpunt.

Evenwel, het is vooral een andere tijdsbepaling in de zondvloedshistorie, die als een sterk bewijs tegen den laten oorsprong van het B. d. O. door Bisschop Colenso [1]) is aangevoerd. De auteur nl. van dit boek laat den zondvloed aanvangen in de tweede maand (*Gen.* VII: 11); nu zegt Colenso: de regentijd in Kanaän begon in den herfst, dus een auteur, die den zondvloed stelt in de tweede maand des jaars, heeft zeker in een tijd geleefd, dat het begin des jaars nog in den herfst- of regentijd viel. Dit nu was het geval in den alleroudsten tijd volgens de getuigenis van een der wetten van het Bondsboek, dat omnium consensu tot de oudste bestanddeelen van den Pentateuch behoort: daar wordt nl. (*Exod.* XXIII: 16) het loofhuttenfeest gesteld tegen het einde des jaars, een feest dat in lateren tijd, toen het begin des jaars in de lente viel, gevierd werd in de zevende maand (zie *Lev.* XXIII: 34). Hier hebben wij dus, naar Colenso's meening, een sterk bewijs voor den zeer hoogen ouderdom van het B. d. O. — Maar is het zoo zeker dat de schrijver van het B. d. O. den grooten vloed wil laten samenvallen met den gewonen regentijd? Ik betwijfel het zeer. Het was voor hem een wonderwerk Gods, geheel onafhankelijk van weêr en jaargetijden; ja, het komt mij zelfs niet onwaarschijnlijk voor, dat hij opzettelijk dezen vloed

---

[1]) *The Pentateuch.* Part. VI. App. 123, p. 119.

stelde in een tijd, die naar den gewonen loop der natuur geen regentijd was, om duidelijk te doen uitkomen: het was Gods hand. Zou het ook wel toevallig wezen, dat, waar het andere bericht van een plasregen spreekt (*Gen.* VII: 12; VIII: 2^b), onze schrijver den zondvloed laat ontstaan uit de fonteinen des grooten afgronds en uit de sluizen des hemels (VII: 11; VIII: 2^a)? Is het niet niet alsof hij de gedachte aan natuurlijke oorzaken opzettelijk weren wil? [1])

Maar hoe dit zij; in elk geval zijn de tijdsopgaven van de zondvloedshistorie, zooals het B. d. O. die geeft, bepaald van jonge dagteekening: daarvoor geeft Bisschop Colenso zelf ons de beste bewijzen in handen. Deze geleerde nl. bewijst elders [2]), dat in den oudsten tijd de maanden des jaars door eigennamen werden aangeduid (*Exod.* XIII: 4; XXIII: 15; XXXIV: 18); de Deuteronomist en Jeremia daarentegen beginnen ze te noemen naar hare volgorde, „eerste" „tweede" maand enz. (*Deut.* I: 3, *Jer.* I:3, XXVIII: 1, 17). De eerste geschiedschrijver, die hen daarin volgt, is de auteur van de Boeken der Koningen, doch hij doet dat zoo, dat hij, somwijlen althans, de oude namen er nog nevens plaatst (men zie 1 *Kon.* VI: 1, „de maand Zif d. i. de tweede maand;" vs. 38 „de maand Bul d. i. de achtste maand"; 1 *Kon.* VIII: 2, „de maand Ethanim d. i. de zevende maand", terwijl in het vervolg bij het noemen der maanden de eigennamen worden weggelaten en alleen gesproken wordt van „de eerste, tweede" enz.) terwijl, wat wel opmerkelijk is, de zooveel later levende Chroniekschrijver op de gelijkluidende plaatsen (2 *Chron.* III: 2; V: 3) de oude namen geheel heeft weggelaten, daardoor toonende, dat in zijn tijd het noemen der maanden naar hare volgorde alleen gebruikelijk was.

Welnu, als wij dan in het B. d. O. de geschiedenis van den

---

[1]) Colenso vraagt ook nog (a. w. *App.* p. 119, VII), of het waarschijnlijk is, dat de schrijver van het B. d. O., als hij *Gen.* VII: 1—5, 10 voor zich had, waar wij lezen, dat Noach op Jahwe's gebod in de ark ging *zeven dagen voor de vloed begon*, dat in dien zin veranderd zou hebben, dat hij Noach *op denzelfden dag*, dat de wateren begonnen te komen, in de ark liet gaan? Mij dunkt — een schrijver als de onze, die zich zoo onafhankelijk betoont van andere berichten, kon zeer goed deze verandering maken ter wille van de regelmaat, om het verblijf in de ark evenlang (een rond jaar) te laten duren als den zondvloed zelf. Ter wille van eenvormigheid en gelijkheid heeft hij wel grooter veranderingen aangebracht; zie beneden.

[2]) a. w. p. 502.

zondvloed lezen, en daar gedurig gesproken wordt van „eerste, tweede, tiende maand" (*Gen.* VII: 11; VIII: 4, 5, 13, 14), hebben wij dan niet het recht te beweren, dat ook de vorm, waarin de tijdsbepalingen ons hier worden medegedeeld, van een laat ontstaan van dit boek getuigt?

Hadden wij de gelegenheid eenige tijdsbepalingen te vergelijken, ook treffen wij in de berichten, die niet tot het B. d. O. behooren, een genealogie aan, die voor ons doel ons eenige diensten bewijzen kan. Wij vinden daar nl. (*Gen.* IV: 1—24) een geslachtslijst van Adam tot Noach, parallel met die van het B. d. O. (*Gen.* V: 1—28, 30—32).

Plaatsen wij die twee lijsten naast elkander, dan treft ons bij groote overeenstemming ook een aanmerkelijk verschil. Men vergelijke:

Gen. IV: 1—24,	*Gen.* V: 1—28, 30—32.
Adam,	Adam,
Kain,	Seth,
Henoch,	Enosch,
Hirad,	Kainan,
Mechujael,	Mahalalel,
Methusael,	Jered,
Lamech,	Henoch,
Noach [1]).	Methusalach,
	Lamech,
	Noach [1]).

Terstond valt in het oog, dat de lijst van het B. d. O. twee namen meer bevat dan *Gen.* IV, hetwelk zeker niet pleit voor de prioriteit van dat boek. Of is het niet waarschijnlijker, dat onze auteur twee namen heeft bijgevoegd, om in overeenstemming met *Gen.* XI: 10 vervv., een tiental te verkrijgen, dan dat de ander zonder eenige reden het tiental, dat hij vond, zou hebben verbroken? Maar bovendien komt het mij voor, dat de uiteenloopende *volgorde* der namen in beide lijsten tegen de prioriteit van het B. d. O. getuigt. Zooals wij later nog meermalen zullen opmerken, was het hoofddoel van dit boek aan te wijzen, hoe God in den loop der tijden, naar een vooraf vastgesteld plan, zijne geboden aan het menschdom had geopenbaard. Door tra-

---

[1]) *Gen.* V: 29 moet oorspronkelijk achter IV: 22 hebben gestaan, terwijl dan V: 28b geluid moet hebben וַיּוֹלֶד אֶת־נֹחַ.

ditie moest nu dat geopenbaarde van het eene geslacht tot het ander worden overgebracht, zoodat God, om zoo te zeggen, bij elke nieuwe openbaring weer beginnen kon, waar Hij den vorigen keer geëindigd was. Daar moest dus een doorloopende heilige linie zijn geweest, die de woorden Gods getrouw had bewaard en daardoor met een zeker priesteriijk karakter was bekleed. Als een gedeelte dier heilige linie wordt nu ook de lijst der oudvaders opgegeven van Adam tot Noach: doch de beruchte broedermoorder Kaïn, als eenig overgebleven zoon van Adam vermeld, scheen daarin niet te passen — waarom hij moest onkenbaar worden gemaakt, hetwelk geschiedde door een kleine verandering in zijn naam (Kaïn werd Kainan) en door verplaatsing naar het vierde geslacht. Seth [1]) en Enosch [2]) (twee nieuwe namen) werden tusschen Adam en Kaïn ingeschoven; en stond Kaïn, blijkens *Gen.* IV: 17, bekend als de vader van Henoch, ook dit vaderschap werd hem ontnomen door tusschenvoeging van Mahalalel en Jered (elders Hirad en Mechujael). Zoo werd de broedermoorder uitgestooten uit de heilige linie en toch zijn naam, schoon gewijzigd, bewaard.

Is deze hypothese juist, dan is hiermede de afhankelijkheid en tevens de latere oorsprong van de geslachtslijst van het B. d. O, (*Gen.* V: 1—28, 30—32) bewezen; in elk geval, zij heeft de waarschijnlijkheid voor zich, daar zij ten minste voor een goed deel rekenschap weet te geven van de afwijkingen, wat met de tegenovergestelde hypothese niet mogelijk is.

Als wij thans de genealogieën laten rusten, en zien wat er dan van de geschiedenis in het B. d. O. overblijft, dan bemerken wij, dat het hoofddoel van den schrijver niet is, eenvoudig lotgevallen en gebeurtenissen te verhalen, maar het ontstaan van de wetgeving zijns volks in het licht te stellen.

---

[1]) In *Gen.* IV: 25, 26 hebben wij te zien een harmonistische poging van den redactor om de beide geslachtslijsten van Adam *a*) door Kaïn en *b*) door Seth tot Noach te kunnen aannemen.

[2]) Is deze naam misschien ook daarom door den auteur van het B. d. O. ingeschoven, omdat hij — niet kunnende aannemen dat Adam, een der uitverkorenen tot wie God gesproken had, reeds zoo diep zou gevallen zijn — aan een langzame verbastering van het menschdom gelooft? Adam en Enosch toch beteekenen beide *mensch*, doch Enosch de mensch in zijne zwakheid (אֱנוֹשׁ = homo, a debilitate dictus).

Het is evenwel volstrekt geen ontwikkelingsgeschiedenis, die zich ten doel stelt de in- en uitwendige oorzaken op te sporen, waardoor die wetten in den loop der tijden gevormd zijn en vervormd; het is geen wetshistorie (s. v. v.), die rekening houdt met verschillende standpunten van beschaving, met maatschappelijke toestanden en veranderingen in het leven des volks; geen Culturgeschichte, die trouwens tot de allerjongste wetenschappen behoort en in de gansche oudheid niet gezocht en verwacht mag worden. Maar een geleidelijke opklimming van het lagere naar het hoogere, een voortgang van het mindere tot het meerdere valt in deze geschiedenis duidelijk in het oog; van inwendige ontwikkeling en verlichting der menschen is hier evenwel zoo weinig sprake, dat elke vooruitgang dáárin alleen bestaat, dat God, als Hij den tijd gekomen acht, meer dan te voren onthult van zijn raad en zijn wil, terwijl de menschen niet anders hebben te doen dan aan te hooren en over te nemen en de hun onthulde waarheid in toepassing te brengen in het leven en getrouw over te leveren aan de nakomelingschap. Vandaar dan ook dat wij van de zelfwerkzaamheid ook van de vroomste en grootste mannen uit de oudheid bij dezen auteur niets vernemen; de vraag is voor hem niet: wie of wat zijn ze geweest? wat hebben zij gedaan voor de nakomelingschap? maar: wat hebben zij geweten van den wil van God? hoever was in hun tijd de openbaring Gods gevorderd? De gansche geschiedenis van het B. d. O. van Adam tot Mozes is dus eigenlijk niets dan een schets van hetgeen God in den loop der tijden aan het menschdom in het algemeen, en aan Israël in het bijzonder heeft kond gedaan. Maar ofschoon er nu volstrekt geen schijn of schaduw van geschiedkundige waarheid is op te merken in de wijze, waarop de verschillende wetten hier over verschillende tijden worden verdeeld, toch zouden wij ons zeer bedriegen, als wij meenden, dat het louter willekeur ware, dat de bekendmaking van het eene gebod in den tijd van Noach of Abraham, en van het andere in den tijd van Mozes wordt geplaatst. Integendeel: onze schrijver gaat hierin te werk volgens een zekere methode. In het allereerste verbond strekt God zijne beschermende zorg tot menschen en dieren uit en geeft Hij beiden zijn zegen, want schoon den mensch heerschappij over de dieren wordt verleend, hij mag zich toch met hun vleesch niet voeden, het groene kruid mag hij niet aanraken, daar dit voor de dieren is bestemd (*Gen.* I: 28, 30); het

zaad zaaiende kruid daarentegen en de vruchtdragende boomen, deze zullen den mensch van spijze voorzien (vs. 29). Straks na den zondvloed vernieuwt God zijn verbond, maar nu met het menschdom alleen: wel komt tot alle levende ziel de belofte, dat voortaan geen watervloed meer mensch en dier verdelgen zal (*Gen.* IX: 9—17), maar het eigenlijk verbond geldt nu toch den mensch alleen: voortaan (*Gen.* IX: 1—7) zal des menschen verschrikking en vreeze over al het gedierte der aarde zijn, over alle vogelen des hemels, over alle visschen der zee. De mensch behoeft ze niet meer te ontzien, hij mag de dieren slachten en zich voeden met hun vleesch; ook het groene kruid, vroeger alleen voor de dieren bestemd, is nu gegeven in de hand des menschen, gelijk alles wat bestaat. Doch aan deze vermeerderde gunsten verbindt God nu ook het eerste verbod: de mensch zal zich onthouden van het eten van bloed en van doodslag. Waarom wordt dit verbod zoo in de hooge oudheid geplaatst en reeds aan Noach geopenbaard? Omdat het voor alle volken zonder onderscheid, voor heel het menschdom moest gelden: wat God tot Noach sprak, sprak hij ook tot al zijn nakomelingen, d. i. tot geheel het menschelijk geslacht, en van daar dan ook dat het teeken van dit verbond, de regenboog, een teeken was zichtbaar voor de geheele menschheid. — Later wordt nu de wil van God weer nader onthuld aan Abraham: het gebod der besnijdenis wordt door den Allerhoogste aan hem geopenbaard (*Gen.* XVII) [1]). Waarom werd dit gebod niet vroeger of later onthuld? Vroeger kon onze auteur dit gebod niet plaatsen, omdat het immers aan de andere volken, niet uit Abraham gesproten, niet bekend was; maar ook niet later in den tijd van Jakob of Mozes, omdat het dan onverklaarbaar zou blijven, dat b. v. ook de nakomelingen van Ismaël deze wet Gods kenden en onderhielden. Om deze reden dan ook moest hij het verhaal van de instelling der besnijdenis, zooals dat *Exod.* IV: 24—26 voorkomt, negeeren, want niet in Mozes', maar in Abraham's tijd behoorde deze onthulling

[1]) Colenso meent dat dit hoofdstuk in de andere berichten ondersteld wordt en wel bepaaldelijk in *Gen.* XXIV: 7, omdat daar gesproken wordt van een *eed* van Jahwe aan Abraham, dat Hij aan zijn nakomelingen het land Kanaän schenken zou. Doch van een eed van God is in *Gen.* XVII geen sprake; mij dunkt, dat vers slaat terug op *Gen.* XV: 18; de ceremonieële bondssluiting, ons medegedeeld *Gen.* XV: 7—17, gelijkt veelmeer op een zweren van God, dan hetgeen wij lezen in *Gen.* XVII.

van Gods raad. En was van Gods verbond met Noach de regenboog het voor de gansche wereld zichtbare teeken, het teeken, waardoor het verbond met Abraham bezegeld werd, was voor diens nakomelingen alleen, die dan ook allen, schoon niet in gelijke mate, deelen zouden in den zegen Gods, aan Abraham beloofd (XVII: 19—21, 25). Had God eerst aan menschen en dieren zijn zegen medegedeeld, in Noach het gansche menschdom, maar dit ook alleen, gezegend, in Abraham zijn gunst beloofd aan alle van dezen godsman afstammende volken — wij bespeuren dan, hoe de openbaring Gods zich beperkt binnen hoe langer hoe enger grenzen, en wij zijn er op voorbereid, dat zij eindelijk aan ééne uitverkorene natie alleen nog te beurt zal vallen: dat dit werkelijk het geval is, leert ons *Gen.* XXXV: 9—16[a], waar God met Jakob zijn verbond sluit, een verbond, waarin natuurlijk, met uitsluiting van alle andere volken, Israël alleen is begrepen, en dat dan ook tevens als een voorbereiding te beschouwen is van het uitvoerige verbond, dat God later door bemiddeling van Mozes met Israël zou sluiten op den Sinaï, waar dan, ter besluiting van de reeks der openbaringen Gods, al die wetten worden onthuld en al die geboden bekend gemaakt, die voor Israël de uitverkoren natie alleen zouden gelden en de band zouden worden, die den Eeuwige met zijn volk verbinden zou.

Daar nu deze theorie, niet van geleidelijke ontwikkeling, maar van trapsgewijze, regelmatig voortgezette onthulling der geboden Gods in de geschiedenis der menscheid wordt ingelegd — zoo laat zich nu ook het feit gemakkelijk verklaren, dat onze auteur, in afwijking van de andere berichten in Genesis, nergens van offers en altaren spreekt: waar een andere schrijver bericht, dat Noach na den vloed een altaar bouwde (VIII: 20) om zijn dank te betuigen aan God — daar vergenoegt onze auteur zich met mede te deelen (IX: 1—17) wat God sprak tot Noach, zonder iets te melden van wat Noach deed uit erkentelijkheid jegens God. En zoo overal — terwijl de andere schrijvers telkens Noach, Abraham, Jakob laten offeren, wil het B. d. O. in den voor-mozaischen tijd van geen offers en altaren weten: dat zou strijdig zijn met de vooropgestelde theorie [1]). Terwijl het an-

---

[1]) Alleen *Gen.* XXXV, vs. 14 is sprake van een drankoffer (נֶסֶךְ), dat Jakob brengt aan God. Het komt mij evenwel voor, dat het B. d. O., het verbond met Jakob reeds als een meer specifiek-israëlietisch beschouwende, hier

dere bericht van den zondvloed meldt (VII: 2, 3), dat van de reine dieren en vogelen, van elke soort zeven, van de onreine van elke soort twee in de ark genomen moesten worden — spreekt onze schrijver hier van rein en onrein niet: dat onderscheid was, volgens zijne theorie, in die dagen nog niet bekend: dat werd eerst later op Sinaï aan het uitverkoren volk alleen onthuld [1]). Zoo zijn deze op den eersten aanblik zoo bevreemdende afwijkingen van onze wetshistorie noodzakelijke gevolgen van de geschiedenisbeschouwing, die wij hier aantreffen, en geheel in overeenstemming met de theorie van den auteur, voor wien de wetgeving op Sinaï het hoogtepunt is van de gansche historie, het doel waarop alles is aangelegd.

Voor wij met de behandeling van dit onderwerp verder gaan, doe ik nog opmerken, dat wij naast *Gen.* XXXV : 9—16_a, waar het B. d. O. ons Gods verbond met Jakob mededeelt, een verhaal van gelijke strekking, maar van een andere hand, in Genesis aantreffen. Ik bedoel het bekende verhaal van Jakob's droom in *Gen.* XXVIII: 11—22. Op beide plaatsen verschijnt God aan Jakob en zegt hem zijn hulp en zegen toe; op beide plaatsen wordt de oorsprong van den naam Bethel verklaard; op beide plaatsen richt Jakob een gedenkteeken op. Dat Jakob in het B. d. O. geen tienden aan God kan beloven, zooals wij *Gen.* XXVIII: 22 lezen, spreekt van zelf: de wet der tienden dateerde, volgens den schrijver van dat boek, eerst uit Mozes' tijd; maar dat in *Gen.* XXXV: 14 gebruik is gemaakt van *Gen.* XXVIII : 18,

---

een aanduiding wil geven van wat later den volke Israël in zijn geheel zou worden geopenbaard.

Is dit zoo, dan is, dunkt mij, ook in het stellen der verbondsteekenen de opklimming onmiskenbaar. In het verbond met Noach stelt God, *zonder medewerking van de menschen*, het teeken des verbonds (den regenboog); in het verbond met Abraham stelt God het teeken (de besnijdenis), maar *de mensch voert het uit op Gods gebod;* in het verbond met Jakob *richt de mensch, zonder eenig gebod, uit dankbaarheid alleen*, het teeken (de maççeba) op, terwijl hij een drankoffer daarop plengt.

Ligt hierin misschien ook deze gedachte, dat het verbond, dat God met den mensch wil maken, alleen door Israël beantwoord wordt? Zeker is het geen profetische gedachte — maar kan zij niet op haar plaats zijn in de latere meer priesterlijke beschouwing der geschiedenis, toen het denkbeeld der uitverkiezing gepaard ging met een groot gevoel van Israël's eigen voortreffelijkheid?

[1]) De bedenking van Colenso, *The Pent.* VI, *App.* p. 118 (IV), dat juist hier het priesterlijk karakter van ons geschrift zich verloochent, vervalt dan ook geheel.

komt mij meer dan waarschijnlijk voor: het oprichten van een maççeba en het gieten van olie daarop wordt in beide berichten bijna gelijkluidend verhaald, maar waarom wordt in *Gen.* XXXV: 14, geheel noodeloos, nadat gezegd was dat de aartsvader een maççeba oprichtte, nog eens herhaald: een *steenen* maççeba, als het niet is, omdat de auteur terugziet op XXVIII: 18, waar Jakob den *steen*, waarop hij gerust heeft, tot een maççeba stelt? Ook deze kleinigheid verraadt, dunkt mij, duidelijk genoeg den lateren oorsprong van het boek, waartoe *Gen.* XXXV: 9—16*a* behoort.

Keeren wij thans tot ons onderwerp, waarvan wij een oogenblik zijn afgedwaald, terug. Wij zagen dan, hoe de theorie van de geleidelijke opklimming van het mindere tot het meerdere rekenschap geeft van vele afwijkingen in het B. d. O. van de andere berichten: zij verklaart ons, waarom hier niet, zooals elders, van rein en onrein, van offers, van altaren, van tienden gesproken wordt. En naar ik meen, is het ook uit naam van deze theorie vooral, dat de auteur is afgeweken van het scheppingsverhaal, zooals dat geschreven staat in *Gen.* II: 4*b*—24; hier toch lezen we: nadat God hemel en aarde had gemaakt, trok er een damp op uit de aarde, die straks, als regen nedervallende, haar vruchtbaarheid en wasdom gaf. Toen werd de mensch geformeerd uit stof, terwijl in zijne neusgaten een adem des levens geblazen werd: in het Eden, daarop door Jahwe geplant, werd deze nedergezet, maar Jahwe Elohim, ziende, dat het niet goed was voor den mensch alleen te zijn, besloot hem een hulpe te maken; Hij formeerde daarom de dieren en bracht ze tot Adam om te zien, hoe hij ze noemen zou, maar de mensch vond daaronder voor zich geen hulpe, en toen bouwde Jahwe uit de rib van Adam Eva, de mannin. Deze geheele voorstelling paste niet in een systeem, dat overal de wet der regelmatige opklimming liet heerschen; de mensch, het verhevenste wezen der schepping, moest niet een der eerste, maar het laatste der schepselen zijn: een regelmatige opklimming moest er zijn geweest in 't scheppingswerk van God, en vandaar dat wij in *Gen.* I de bewoners der aarde in die volgorde zien geboren worden, dat het meerdere steeds op het mindere volgt: eerst gras, graansoorten en boomen, dan visschen en vogelen, dan de wilde en tamme dieren, eindelijk de mensch, man en vrouw. Zoo brengt het B. d. O. orde overal en regelmaat; in elk geval kan men zich moeielijk voor-

stellen, dat iemand de geregelde orde, de regelmatige opklimming, die in *Gen.* I: 1—II: 4_a wordt gevonden, zou hebben verbroken, om de schepping te beschrijven zooals dat II: 4_b vervv. geschiedt.

Als wij spreken van de trapsgewijze onthulling van Gods raad, zooals die in het B. d. O. beschreven wordt, dan moeten wij ook onze aandacht vestigen op *Exod.* VI: 2—13 vergeleken met *Exod.* III: 13—15. Op beide plaatsen wordt ons medegedeeld, dat God aan Mozes openbaarde zijn naam Jahwe, doch het onderscheid, hoe schijnbaar gering, is voor ons doel van belang. In *Exod.* III: 13—15 is de openbaring van dien naam, als ik zoo zeggen mag, iets toevalligs, iets bijkomends. Mozes heeft van God den last ontvangen om de kinderen Israël's uit te voeren uit Egypte, met de verzekering tevens dat God hen helpen, hen verlossen zal. Maar, zegt nu Mozes, als ik tot de kinderen Israëls kom en tot hen zeg: de God uwer vaderen heeft mij gezonden, en zij mij zeggen: hoe is zijn naam? wat zal ik hun dan antwoorden? Toen maakte God zijn naam bekend (vs. 14, 15) als Jahwe, met de bijvoeging: dat is mijn naam eeuwig en dat is mijne gedachtenis van geslacht tot geslacht. Maakt dit bericht niet den indruk, alsof de bekendmaking van den naam Jahwe is een opnieuw in herinnering brengen van wat vroeger reeds bekend, maar sedert vergeten was? [1])

In het B. d. O. daarentegen (VI: 2—13) is het een geheel nieuwe revelatie, de onthulling van een vroeger der menschheid gansch onbekenden naam. Men leze vs. 3: „Ik ben aan Abraham, Izaäk en Jakob verschenen als El Schaddai, doch met mijn naam Jahwe ben ik hun niet bekend geweest." Hier is het geen openbaring bij toeval, neen, het is het voornaamste wat God hier tot Mozes te zeggen heeft; de onthulling begint terstond met deze woorden: Ik ben Jahwe. Volgens dezen schrijver is nu eerst de tijd gekomen, dat God dezen naam openbaren wil, en gelijk wij dat van de wetten hebben gezien, zoo is het dus ook met de namen Gods: achtereenvolgens worden zij, naar een vastgesteld plan des Allerhoogsten, aan de menschenkinderen geopenbaard.

Als historie ligt aan de twee berichten waarschijnlijk dit feit

---

[1]) Is deze opvatting van *Exod.* III: 14, 15 juist, dan kon deze schrijver den naam Jahwe ook vroeger gebruiken en hem zelfs aan de aartsvaders in den mond leggen. Daarmede vervalt het bezwaar van Colenso, dat hij oppert a. w. *App.* p. 123 en 124.

ten grondslag, dat in den tijd van en door Mozes Jahwe Israël's volksgod geworden is [1]). Dit feit bleef in de herinnering bewaard, maar moest natuurlijk later, toen Jahwe beschouwd werd als de eenige ware God, als de Schepper van het gansche heelal, op de een of andere wijze onschadelijk gemaakt en gewijzigd worden. Dit kon geschieden òf zoo, dat men aannam, dat er een tijd was geweest, dat die naam Jahwe in vergetelheid was geraakt, en dat hij ten tijde van Mozes weer in herinnering was gebracht (*Exod.* III: 13—15); òf zoo dat men den naam Jahwe ging beschouwen als een *nieuwen* naam voor een ouden God, zoodat dan de aartsvaders wel den waren God, maar nog niet zijn rechten naam hadden gekend. Deze laatste oplossing vinden wij in *Exod.* VI: 2 en 3. Maar als wij die twee berichten nu naast elkander leggen, moeten wij dan niet zeggen: de voorstelling van het B. d. O. is posterieur aan die van *Exod.* III: 13—15? Daar toch past zij geheel in des schrijvers welgesloten systeem, en is zij gevormd in overeenstemming met de geheele historie-beschouwing, en terwijl *Exod.* III: 13—15 ons meer een verklaring der verlegenheid geeft, vinden wij hier de sporen van diep nadenken, een kunstige theorie, waarnaar ook de openbaring van den Godsnaam Jahwe gewijzigd is geworden.

Te dezer plaatse dient ook gewezen te worden op het onderscheid, dat wij aantreffen in de berichten aangaande den intocht van Abraham's huisgezin in Kanaän. Het B. d. O. deelt ons mede (*Gen.* XI: 31), dat Terach, Abraham's vader, dien tocht ondernam; volgens de andere berichten is het Abraham, wien door God uitdrukkelijk gelast wordt niet slechts zijn land, maar ook zijn maagschap en *zijns vaders huis* te verlaten (XII: 1; XXIV: 7). Volgens deze laatste berichten schijnt Terach dus niet tot de ware godsaanbidders behoort te hebben: dat dit geen ongegrond vermoeden is, wordt ons bewezen door *Jos.* XXIV: 2, waar van de voorvaderen van Abraham, en van Terach met name, gezegd wordt, dat zij andere goden hadden gediend. Uit naam van zijne theorie der allengskens voortgaande openbaring moest de auteur van het B. d. O. deze voorstelling wijzigen. Als zelfs Abraham's familie tot afgoderij vervallen was, dan moest God immers van voren af aan weer beginnen te openbaren, wat hij reeds aan Adam, maar bovenal aan Noach had kond gedaan; dan was de

[1]) Men zie Kuenen. a. w. I bl. 273 verv.

draad der ontwikkeling geheel afgebroken, dan kon Gods openbaring aan Abraham geen voortgezette onthulling van Zijn wil en Zijne geboden wezen, dan had dat een nieuwe revelatie moeten zijn ook van dat, wat vroeger geopenbaard, maar nu weer verloren en vergeten was. Aan zulk een gedachte kon onze schrijver niet toegeven zonder zijn geheele systeem te verbreken; het eens geopenbaarde moest blijven; daar moest een heilige linie zijn geweest, die, doorloopende van Noach tot Abraham, het eenmaal van Godswege medegedeelde door traditie trouw had overgeplant; in die heilige linie kon de eens ontvangen Godskennis niet door afgoderij verduisterd zijn, opdat Gods openbaring aan Abraham een voortzetting kon wezen van hetgeen aan Noach was bekend gemaakt [1]). Vandaar dat hij in tegenspraak moest komen met de andere berichten, vandaar dat hij van het weggaan van Abraham uit zijns vaders huis niets wil weten, en dat hij, om alle gedachten daaraan te weeren, Terach zelven reeds tot een landverhuizer maakt [2]).

De geheele theorie van trapsgewijze openbaring der geboden Gods, zooals het B. d. O. die toepast, is een sterk bewijs voor zijn lateren oorsprong. Zeker toch is het brengen van offers en het bouwen van altaren een der eerste uitingen geweest van 's menschen godsdienstige natuur: op dezen algemeenen regel maakt ook Israël, als wij afzien van wat in het B. d. O. wordt verhaald, geen uitzondering. Althans al de andere schrijvers van Genesis hebben het zich zoo voorgesteld: zij verhalen van offers van Kaïn en Abel, van een altaar van Noach, enz. Maar het B. d. O., dat geen rechtmatige offers erkent, dan die in den tabernakel of tempel werden gebracht en door geordende priesters werden bediend, kon de offerwetten niet vroeger plaatsen dan bij den Sinai, waar ook de bouw van den tabernakel bevolen en de priesters werden aangesteld. Het werd dus niet door de macht der feiten, maar door zijne theorie en daardoor alleen verhinderd om te gewagen van offers en altaren in den voor-mozaïschen tijd; daardoor maakt het tevens een der oudste godsdienstige gebruiken tot een betrekkelijk zeer jonge instelling — maar toont dan ook daardoor van jongeren oorsprong te zijn.

---

1) Vergelijk hiermede, wat boven gezegd werd van de uitstooting van Kain uit de heilige linie van Adam tot Noach.

2) Over een ander punt, waarin deze twee berichten van elkander afwijken, zie beneden bl. 55.

De hypothese van het later ontstaan van onze wetshistorie geeft ons voldoende rekenschap van allerlei afwijkingen van de andere berichten, die bij een omgekeerde verhouding eenvoudig onverklaarbaar zijn.

Uit het feit, dat de wetten in het B. d. O. zich hoofdzakelijk bezighouden met de inrichting van den openlijken eeredienst, met het scheiding maken tusschen heilige en gewone dagen en reine en onreine spijzen, met de rechten en plichten der priesters en der levieten, welke hun rangordening moet wezen en welke de vereischten zijn voor dien stand — daaruit heeft men terecht afgeleid, dat de auteur een priester moet zijn geweest [1]. Deze priester nu, niet tevreden met eenvoudig de wetgeving zijns volks te boek te stellen, plaatste haar, niet zonder een zekere kunst, in het kader der geschiedenis, die hij evenwel geheel aan de wetgeving dienstbaar maakt. Deze verhouding, waarin hier wetgeving en historie tot elkander zijn gebracht, pleit er m. i. reeds voor, dat wij hier te doen hebben met een auteur, die geleefd moet hebben in een tijd, toen de profeet voor den priester en wetgeleerde moest wijken en deze laatste de opvoeding en de leiding der natie begon op zich te nemen. Het is wel waar: ook in Deuteronomium worden wetgeving en geschiedenis verbonden, maar daar staan ze nog meer onafhankelijk nevens eikander; daar dient de historie nog meer tot paraenese, gelijk de wetgeving, met haar dreigementen en beloften, met haar zegen en vloek, nog een meer profeetisch karakter draagt. In het B. d. O. daarentegen is de wet geheel gekleed in wettischen vorm en de geschiedenis niets anders geworden dan een voorbereiding van de wetgeving, aan haar geheel ondergeschikt. Deuteronomium is als 't ware de brug van de profetische tot de priesterlijke periode; ofschoon de wetgeving reeds op den voorgrond staat, draagt zij nog een profetische kleur, terwijl de geschiedenis, schoon met de wetgeving reeds in verband gebracht, nog niet doortrokken is van dien priesterlijken geest, die in onze wetshistorie wordt opgemerkt. De plaats, die de geschiedenis in het B. d. O. bekleedt, de wijze waarop zij hier behandeld wordt, schijnt dus reeds te wijzen op een tijd na het ontstaan van het boek Deuteronomium.

Maar het is nu voor ons de vraag, of dat priesterlijk karakter

---

[1] Verg. Nöldeke a. a. O. S. 127 f. en Kuenen a. w. II p. 55 verv.

van den auteur van het B. d. O. zich ook verraadt in zijne opvatting van de geschiedenis in ondergeschikte punten, nadat het ons in het algemeen reeds gebleken is, dat hij den loop der gansche historie door de belangen van de wetgeving beheerschen laat. Dat priesterlijk karakter toont zich in *Gen.* II: 1—4[a], waar door God zelven de sabbath, nog niet ingesteld, maar gesanctionneerd wordt, en in *Gen.* I: 14, waar den lichten des hemels o. a. van den beginne af de taak wordt aangewezen om feesten en hoogtijden te regelen; het toont zich verder in *Gen.* XLIX: 31, waar Jakob uitdrukkelijk wenscht begraven te worden in de grafstede zijner vaderen, waar ook Lea rust, nadat (*Gen.* XLVIII: 7) herinnerd was, dat Rachel elders was ter aarde besteld. Terwijl in de andere berichten (b. v. *Gen.* XXIX) Rachel als Jakob's geliefde vrouw wordt geteekend, wordt hier Lea, de moeder van Levi, uitdrukkelijk en met opzet boven Jozef's moeder gesteld [1]), en op eene lijn met Sara en Rebekka geplaatst. Maar bovenal is *Exod.* VI: 13—19, waar Aäron zulk een voorname plaats naast Mozes bekleedt, in verband met de volgende berichten, waar Aäron steeds naast Mozes staat (*Exod.* VII: 8—13, 19, 20 (voor een deel), 22; VIII: 1—3, 11 (voor de helft), 12—15; IX; 8—12) een bewijs van de priesterlijke tendenzen van onzen auteur, vooral als wij daarbij in aanmerking nemen, dat in *Exod.* VI: 12, 13 een wijziging van het parallele bericht met een bepaald priesterlijk doel heeft plaats gevonden. In *Exod.* IV: 10—16 nl. vinden we een bericht, dat Mozes tegenover God, toen deze hem met een zending tot het volk belastte, het bezwaar opperde, dat hij niet goed ter tale was (vs. 10) en ook, na de terechtwijzing van God, het daarop gegronde verzoek herhaalde (vs. 13), dat een ander dan hij met deze zending mocht worden belast. Daarop stelde God, om aan zijn bezwaar te gemoet te komen, hem Aäron den Leviet ter zijde; dan zou Mozes in diens mond de woorden leggen; Aäron zou Mozes tot een mond zijn en Mozes hem tot een God (vs. 15 en 16). Het B. d. O. nu geeft ons in *Exod.* VI: 10—13 een parallel bericht, doch gewijzigd; ook hier zegt Mozes, dat hij onbesneden is van lippen (vs. 12),

---

[1]) In het B. d. O. wordt Jozef veel minder geteld dan in de overige berichten. Waar *Gen.* XLVII: 29 verv. het voorstelt, dat Jakob aan Jozef alleen den last geeft om te zorgen voor zijn begrafenis, wordt in het B. d. O., blijkens *Gen.* XLIX: 29—33; L: 12, 13, dat gebod aan al de zonen gegeven die het dan te zamen ten uitvoer brengen.

maar een antwoord van God wordt ons op dat bezwaar niet medegedeeld; alleen lezen wij vs. 13: En Jahwe sprak tot Mozes *en Aäron* en gaf hun bevel. Doch het noemen van Aäron is hier volstrekt niet gemotiveerd, en wij kunnen den samenhang alleen begrijpen als wij er bij denken, wat in *Exod.* IV: 14 en 15 te lezen staat, en dus ook dit bericht alleen verklaren, als wij er een navolging van *Exod.* IV: 10—16 in zien. En wel een navolging in priesterlijken geest: want het hinderde onzen schrijver zeker, dat Aäron daar opgevoerd werd als een dienstknecht, als een noodhulp van Mozes; hij wil hem naast en niet onder Mozes plaatsen; Aäron mag zijn gewichtige taak niet aan een verzoek zijns broeders te danken hebben: daar naast Mozes bekleedt hij van rechtswege, suo jure, zijn eereplaats. En dan dat woord: Aäron zal u tot een mond zijn en gij zult hem tot een God zijn — dat kon onze priester natuurlijk niet overnemen, maar dat hij het toch gekend heeft, toont hij in *Exod.* VII: 1, waar Jahwe zegt tot Mozes: Ik heb u tot een god gezet over Pharaö en Aäron uw broeder zal uw profeet zijn — wat evenwel geen rechten zin hier heeft. — Zoo ergens, dan is hier de afhankelijkheid van ons boek van de andere historische berichten duidelijk en in het oog vallend; zoo ergens, dan komt hier de priesterlijke tendenz te voorschijn, die Aäron zijn ondergeschikte plaats doet verlaten, om hem meer te maken tot een gelijke van Mozes.

Ook de priesterlijke wijzigingen dus, in de anderp verhalen aangebracht, verheffen het boven twijfel, dat het B. d. O. afkomstig is uit lateren tijd.

Afgezien van datgene, wat op de wetgeving betrekking heeft, vergenoegt zich onze auteur gewoonlijk met zeer korte berichten over den voor-mozaïschen tijd. Uitvoerig evenwel wordt door hem beschreven (*Gen.* XXIII) de onderhandeling van Abraham met Ephron den Hethiet over den aankoop eener grafstede voor Sara; deze gebeurtenis, waarop telkens wordt teruggekomen (XXV: 10, XLIX: 30, 32), schijnt dus in het oog van dezen schrijver van bijzonder belang te zijn geweest, vooral ook daar hij niet verzuimt te berichten, dat ook Abraham zelf, Izaäk en Rebekka, Jakob en Lea in datzelfde graf begraven zijn (XXV: 9, XXXV: 27—29, XLIX: 31). De reden van deze uitvoerigheid zoeken wij met Prof. Kuenen [1]) daarin, dat hij waarschijnlijk op het wettig bezit van die be-

[1]) *Godsdienst van Israël* II, bl. 70.

graafplaats zeker recht der Israëlieten op het bezit van Kanaän bouwt. De man van wet en orde, afkeerig van alle onregelmatigheid en willekeur, zocht naar een rechtsgrond voor Israël's aanspraken op Kanaän: hij achtte dat recht niet anders gewaarborgd, dan als aan alle formaliteiten behoorlijk was voldaan en Israël in den persoon van zijn stamvader door eerlijken koop in het bezit van een אֲחֻזָּה gekomen was. Het komt mij voor, dat dit verhaal wederom getuigenis geeft van een rechtsgevoel, dat in oude tijden niet licht zou zijn opgekomen, toen men zich zonder gewetensbezwaar nederlegde bij het droit de conquête en bij de oorlogen van Jahwe naar geen rechtsgrond vroeg.

Men heeft evenwel gevraagd, hoe de auteur er toe komen kon, om Hebron als de oudste bezitting der aartsvaders te noemen. Die plaats toch was alleen van belang in David's tijd, toen deze daar zijn residentie had vóór de verovering van Jeruzalem, terwijl zij na de ballingschap hoogst onbeduidend was [1]).

Doch 1°) was de auteur zeker naar Hebron verwezen door de traditie, die daar misschien het graf van Abraham toonde, althans ook volgens *Gen.* XIII: 18 had deze daar zijn tenten opgeslagen; 2°) was Hebron altijd een stad van bijzonder gewicht in de oogen der priesters, volgens *Jos.* XXI: 13, waar deze stad als de voornaamste onder de priestersteden wordt genoemd, en volgens *Exod.* VI: 18, waar Hebron tot kleinzoon van Levi wordt gemaakt, terwijl ook uit *Neh.* XI: 25 blijkt, dat de terugkeerende exulanten zich gedeeltelijk te Hebron (Kirjath-Arba) vestigden, zoodat het toch in later tijd niet geheel zonder beteekenis blijkt geweest te zijn. En 3°) welke stad had dan boven Hebron den voorrang verdiend? Misschien Jeruzalem? Maar van deze stad geldt, wat Nöldeke, schoon bij een andere gelegenheid, van haar zegt: „Der Verfasser durfte eben den Namen nicht nennen, weil er von einer alten Zeit sprach und allgemein bekannt war, dass Jerusalem ein verhältnissmässig junger Name war" [2]). Sichem, in welks nabijheid, volgens een ander bericht, Jakob het eerste stuk land kocht (*Gen.* XXXIII: 19; *Jos.* XXIV: 32), terwijl die stad zelve straks met geweld veroverd werd (*Gen.* XXXIV), deze plaats kon natuurlijk in 't geheel niet in

---

[1]) Colenso, *The Pent. App.* p. 122 en 123.

[2]) a. a. O. S. 169.

aanmerking komen bij een auteur, die in of na de ballingschap leefde. Hebron was dus de aangewezen plaats.

Behalve hier (*Gen.* XXIII) en elders, waar God zijne geboden en beloften den aartsvaders toe doet komen, is het B. d. O. zeer karig in historische berichten. Al wat tot de genealogie en chronologie behoort, wordt zorgvuldig en geregeld vermeld, maar wat daarmede of met de wetgeving niet in onmiddellijk verband staat, wordt overgeslagen of even aangestipt. Gebeurtenissen, elders uitvoerig verhaald, worden hier dikwijls slechts ter loops vermeld. Hoe sober is b. v. tegenover het levendig verhaal van den anderen schrijver over de scheiding van Abraham en Lot (*Gen.* XIII: 1—5, 7—11^{a}, 12^{b}) het bericht van onzen auteur (XIII: 6, 11^{b}, 12^{a}), waar ons niets anders wordt medegedeeld, dan dat het land hen te zamen niet dragen kon en dat daarom Abraham ging wonen in Kanaän en Lot in de steden der vlakte. Zoo ook wordt *Gen.* XIX: 29 in een enkel vers de ondergang van de steden der vlakte en Lot's redding ons, eigenlijk niet medegedeeld, maar herinnerd, gebeurtenissen, die elders met tal van bijzonderheden te boek zijn gesteld (*Gen.* XVIII: 20—XIX: 28). Ook van Ismaël wordt in het B. d. O. niets anders medegedeeld dan zijne geboorte uit Hagar, de Egyptische dienstmaagd, zijn besnijding en zijn nakomelingschap; van den twist zijner moeder met Sara, van zijn smadelijke uitdrijving uit Abraham's huis (*Gen.* XVI: 3—14; XXI: 8 verv.) zegt het B. d. O. geen enkel woord. Eerst na Abraham's dood (XXV: 9) wordt ons de scheiding van Ismaël en Izaäk verhaald en vinden wij een bericht aangaande de woonplaats door Ismaël uitgezocht (XXV: 18). Hoe steekt verder *Gen.* XXV: 20, het kroniekmatige bericht over Izaäk's huwelijk met Rebekka, door zijne kortheid af bij *Gen.* XXIV, dat als een „schönes Idyll" door Nöldeke wordt geroemd. En eindelijk, om nog slechts dit ééne te noemen, hoe kort en karig is het bericht over de onderdrukking der Israëlieten in Egypte, welk onderwerp in het B. d. O. bijna in zooveel verzen wordt afgehandeld, als het andere verhaal hoofdstukken bevat!

Op zich zelf is het nu zeer wel mogelijk, dat korte berichten later uitgebreid worden en dus in vergelijking met de langere aanspraak maken op de prioriteit. Dat is evenwel met deze korte mededeelingen het geval niet. Vooreerst merken wij op, dat deze beknopte verhalen menigmalen de andere berichten onderstellen.

Als wij *Gen.* XIX: 29 lezen, dat God, toen hij de steden der vlakte verdierf, aan Abraham gedacht en daarom Lot redde, wordt hier dan niet ondersteld, dat de lezers kennis dragen van *Gen.* XVIII: 20—32, waar Abraham voor Sodom tusschenbeiden komt bij God. Ook van de woorden: „toen God de steden der vlakte verdierf," geldt hetzelfde; zoo, zegt Prof. Kuenen [1]), zoo schrijft iemand, die onderstelt dat zijne lezers van dat feit kennis dragen, en daarvan slechts zooveel mededeelt als hij voor zijn bijzonder doel volstrekt onmisbaar acht. Stilzwijgend wordt hier de kennis aan *Gen.* XIX: 1—28 ondersteld. — Geeft ons ook niet de lezing van *Gen.* XXV: 20 den indruk, als van een heenwijzing naar het uitvoerige verhaal dat wij in *Gen.* XXIV aangaande Izaäk's huwelijk vinden? Vooral dit, dat Rebekka daar als de zuster van Laban den Syriër wordt ingevoerd, van wien in het B. d. O. niets verder is bericht, moet dat ons niet tot de onderstelling leiden dat hier van dezen broeder als van den *algemeen bekenden* Laban wordt gesproken? Maar hebben wij dan ook hier niet weder een bewijs, dat dit boek geschreven werd in een tijd, dat de geschiedenis van Laban geacht kon worden bij de lezers van elders bekend te zijn? Dit alles reeds pleit voor de afhankelijkheid van de korte berichten van het B. d. O. Bovendien wijst ons nu de vreedzame wijze, waarop de stamvaders van Moab, Ammon, Ismaël en Edom, als 't ware uit eigen beweging, van Abraham en zijne nakomelingen zich afscheiden, op een tijd waarin de felle haat tusschen Israël en zijne naburen wat was bekoeld. Doch bovenal hebben wij naast de kortheid dezer berichten te letten op hun eenvormigheid. Eenvormigheid toch, niet bestaande in telkens terugkeerende zegswijzen, maar in het aan elkander gelijkmaken van verschillende feiten en toestanden, deze doet ons meer denken aan een kunstig bewerkt systeem, dan aan een afdruk van de werkelijkheid. En zulk een eenvormigheid vinden wij hier Terwijl in het tweede scheppingsverhaal Adam op een andere wijze dan Eva door Jahwe wordt geformeerd en er een zeker tijdsverloop tusschen die twee feiten inligt, gedurende hetwelk de dieren het aanzijn ontvangen (*Gen.* II: 7, 18—25), wordt in het B. d. O. dat onderscheid geheel weggenomen en ons verhaald dat God hen op denzelfden dag

[1]) *Theol. Tijdsch.* IV, bl. 516 verv. Vergel. ook wat hier over de uitdrukking van „het wonen van Lot in de steden der vlakte" wordt in het midden gebracht.

en op gelijke wijze schiep (*Gen.* I: 27). Waar we elders lezen, dat Abraham en Lot van elkander scheidden om den twist hunner herders (*Gen.* XIII: 1—5, 7—11[a], 12[b]); dat Ismaël, op aandrang van Sara, die haar kind niet door den zoon der slavin geplaagd wilde zien, reeds uit de nabijheid van Izaäk verwijderd werd, toen deze nog een kind was (XXI: 8 vervv.); dat vrees voor de wraak des bedrogen broeders Jakob noodzaakte weg te vluchten van voor Esau's aangezicht, om straks bij zijn terugkeer uit Mesopotamië Esau terug te vinden reeds wonende op het gebergte Seir — zijn in het B. d. O. al die feiten van hun onderscheidingsteekenen beroofd en aan elkaar gelijk gemaakt. Bijna in dezelfde bewoordingen wordt de scheiding van Abraham en Lot en die van Esau en Jakob beschreven (XIII: 6; XXXVI: 7) „omdat het land hen te zamen niet dragen kon." En schoon deze formule van Ismaël en Izaäk niet wordt gebruikt, toch schijnen ook dezen, volgens het B. d. O., tot na Abraham's dood samen te hebben gewoond, om toen in der minne van elkander te scheiden (XXV: 11 vergeleken met vs. 17 en 18). — Volgens het B. d. O. zijn het Ismaël en Izaäk die samen hun vader begraven (*Gen.* XXV: 9), en Jakob en Esau, die samen aan Izaäk de laatste eer bewijzen (XXXV: 29) en al de twaalf zonen, die Jakob naar zijn laatste rustplaats geleiden (XLIX: 29—33; L: 12 en 13). Wanneer wij daarentegen de andere verhalen lezen, dan is Ismaël bij Abraham's dood reeds lang uitgedreven, dan zwerft Jakob, terwijl zijn vader de oogen sluit, in den vreemde [1]), dan is het Jozef alleen, aan wien de zorg voor Jakob's teraardebestelling wordt toevertrouwd.

Waar dus ter eene zij bonte verscheidenheid is, het kenteeken der schilderende overlevering zoo goed als der werkelijkheid, daar vinden we aan den anderen kant stijve eenvormigheid, die een zekere schoolsche systematiek verraadt. Deze eenvormigheid, gansch iets anders dan eenvoud, dringt ons ook weder tot het besluit: het B. d. O. is betrekkelijk jong [2]).

Hiermede hangt weder dit verschijnsel ten nauwste samen, dat al de hoofdpersonen, die in het B. d. O. ten tooneele worden gevoerd, sprekend op elkaar gelijken, terwijl wij elders

---

[1]) Dit mogen wij opmaken uit *Gen.* XXVII: 1 en 2, in verband met Jakob's eenentwintig-jarig verblijf in Metopotamië.

[2]) Verg. wat Prof. Kuenen hierover schrijft, *Godsd. v. Isr.* II, bl. 100 d.

meer scherpgeteekende persoonlijkheden vinden. Waar in de andere berichten Adam en Eva optreden als gevoelende, begeerende, handelende wezens, verleidende en verleid wordende, vatbaar voor schaamte en zelfmisleiding, daar is de Adam van het B. d. O. niets anders dan „de eerste mensch," meer een abstract begrip, dan een concreete persoonlijkheid. Welke voorstelling krijgen wij in dit priesterlijke boek van Noach, Abraham, Izaäk, Jakob, Mozes? Geene andere, dan dat zij vrome, oprechte, rechtvaardige mannen waren (*Gen.* VI: 9; XVII: 1 enz.) — maar hoe hunne vroomheid zich openbaarde, waardoor de éen zich onderscheidde van den ander, wat hun individueele, eigenaardige karaktertrekken waren, daarvan bespeuren wij niets. Het zijn nevelachtige gestalten, geen levende personen met hunne eigenaardige zonden en deugden; wij zien hen niet handelen en werken, niet strijden en lijden, niet struikelen en opstaan — niets van dat alles; wij hooren niets van Abraham's edelmoedigheid, van zijn krachtig gebed, van zijn zelfverloochening, van zijn zachtmoedigheid, niets van Jakob's listige streken, niets van Mozes' inwendigen strijd; zij zijn geen godsmannen of heroën, zooals de dichtende Sage of de werkelijkheid die geeft, die ons belangstelling inboezemen en liefde en eerbied afdwingen; het zijn ijskoude gestalten zonder hartstochten en zonder hart. Het eenige verschil is: de een leeft in een anderen tijd dan de ander en weet daarom meer of minder van de dingen Gods. De godsmannen in het B. d. O. zijn niets anders dan, ik zou haast zeggen: ziellooze organen, waardoor het woord van God werktuigelijk overgenomen en voortgeplant wordt. Zij voeren Gods wil uit, zooals ons van Noach (*Gen.* VI: 22), van Abraham (XVII: 23), van Mozes (*Exod.* VI: 8) wordt medegedeeld, maar van liefde en ijver voor Gods gebod zien wij bij hen niets, van strijd in het vervullen van Gods geboden evenmin, tenzij men dat een strijd zou willen noemen, wat wij (*Exod.* VI: 12 en 30) van Mozes lezen, dat evenwel, zooals werd opgemerkt [1]), niets anders is dan een verminkt gedeelte van een ander bericht.

Wat van Hegel gezegd wordt, dat in zijne constructie van de geschiedenis de personen worden tot gepersonificeerde ideeën, dat moet, *mutatis mutandis*, ook van dezen schrijver worden ge-

[1]) Zie boven bl. 46 en 47.

zegd: de personen, die hij ten tooneele voert, zijn gepersonificeerde wetten en anders niet.

Stellen wij tegenover deze wassenbeelden van het B. d. O. de bonte verscheidenheid der andere berichten, waar ieder persoon zijn eigenaardig karakter vertoont, dan kan het niet twijfelachtig wezen, welke berichten den hoogsten ouderdom verraden. De werkelijkheid toont ons de grootste verscheidenheid, ook bij personen, die overeenstemmen in de beginselen en in de grondtrekken van het karakter; de overlevering ook, zoolang zij nog niet besnoeid is en dienstbaar wordt gemaakt, schildert met de veelsoortigste kleuren: eerst waar geschiedenis of overlevering door de systematiseerende dogmatiek in beslag wordt genomen, daar worden de levende gestalten in een keurslijf gewrongen, daar wordt gelijkgemaakt en geëffend — maar het rechte leven is weg.

In zulk een tijdperk gaat het eenigszins met de geschiedenis, als met de „entgötterte Natur", waarvan Schiller zong:

Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick;
Ach, von jenem lebenswarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück.

Laat ons echter niet onbillijk wezen, en thans ook datgene opmerken, waardoor onze schrijver zich van de andere verhalers gunstig onderscheidt. Heeft de volksoverlevering onder zijne handen veel van haar gloed en kleur, van haar dichterlijke schoonheid, van haar psychologische waarheid verloren, van den anderen kant is het godsbegrip hier veel zuiverder dan in de andere berichten en meer ontwikkeld de zin voor wat goed en godgevallig is.

Wij treffen in het B. d. O. een meer verheven voorstelling aan van het wezen Gods dan in de andere verhalen. God is er meer losgemaakt van de natuur; niet, zooals elders, openbaart Hij zich hier in zinnelijke vormen, in natuurkrachten of in een menschelijke gestalte. In de andere berichten wordt ons gemeld, dat Jahwe wandelde in den hof, dat in den wind des daags zijn stem werd vernomen (*Gen.* II: 8, 21); daar verschijnt Jahwe aan Abraham in een gezicht en een vurige in rook gehulde

oven, die midden door de stukken der door Abraham geslachte offerdieren heengaat, is een zinnebeeld van Jahwe's tegenwoordigheid (*Gen.* XV: 1, 5, 17); Jahwe wordt voorgesteld als ingaande n de tent van Abraham en daar nederzittende om naar der menschen wijze te eten en te drinken (*Gen.* XVIII); Hij spreekt tot de menschen in droomen (*Gen.* XX: 3—7; XXVIII: 11—15; XXX: 29 en passim in de geschiedenis van Jozef); Hij komt om met Jakob te worstelen (XXXII: 22—32); aan Mozes verschijnt Hij in een brandend braambosch (*Exod.* III: 4). Hoeveel minder afwisselend, maar bovendien hoeveel statiger en plechtiger zijn de theophanieën in het B. d. O.! Ook hier spreekt God tot de menschen (*Gen.* I: 28—30; VI: 13—21; VIII: 15—17; IX: 1—17; XVII; XXXV: 9—13; *Exod.* VI: 2—13), maar al wat zinnelijk en stoffelijk is, is uit deze verschijningen van God weggedaan. Zoo sober, zoo eenvoudig mogelijk worden de theophanieën beschreven: „God sprak tot..." of „God verscheen aan..." zietdaar alles, waarmede de openbaringen des Allerhoogsten worden ingeleid. 't Is of de schrijver vreest, dat een aanraking met de stof den reinen God verontreinigen zou; want, volgens zijne voorstelling, is God de Schepper en de Heer der natuur, maar toch er zoo hoog boven verheven, zoo ver van verwijderd, dat Hij er niet mede in onmiddellijke aanraking komt. Dit blijkt o. a. uit een vergelijking van de twee scheppingsverhalen: hoe naïef en plastisch is de voorstelling van het tweede scheppingsverhaal, dat Jahwe Elohim den mensch formeerde uit stof en den adem des levens in zijne neusgaten blies, dat Hij zelf den hof plantte in Eden, en den mensch daarin plaatste, dat Hij uit den slapenden Adam een rib nam en die bouwde tot eene vrouw. In het eerste scheppingsverhaal daarentegen spreekt God, en het is er — door Zijn woord alleen roept Hij alles in het aanzijn; Hij maakt niets uit stof, maar Hij schept [1]). — God is dan in het B. d. O. ook niet een Wezen, dat telkens onder de menschen verkeert en bij hen woont; Hij spreekt uit de hoogte en dan nog maar zelden tot den mensch. In de gansche geschiedenis

---

[1]) Het is zeker ook niet toevallig, dat in het eerste scheppingsverhaal het werk van God door ברא en is het tweede door יצר wordt aangeduid. Bestond er reden voor onzen schrijver om bij de schepping het woord יצר als al te plastisch te vermijden — de andere verhaler kon beide woorden gebruiken; ברא treffen we bij hem aan *Gen.* VI: 7, waar hij, zonder in bijzonderheden te treden, meer in het algemeen de schepping des menschen vermeldt.

van *Gen.* I. — *Exod.* VI spreekt God slechts zes keeren tot de menschen: eens tot Adam, twee keer tot Noach, eens tot Abraham, eens tot Jakob en eens tot Mozes — want Hij spreekt niet of er moet een wet af te kondigen, of een verbond te sluiten, of een godsnaam te openbaren zijn: terwijl in de andere berichten Jahwe telkens den mensch zijn stem doet hooren en ook in minder gewichtige zaken tusschenbeiden treedt,(*Gen.* XX: 3—7; XXI: 12 enz.) Daarmede hangt nu weder dit verschijnsel samen: in het B. d. O. spreekt God alleen tot de hoofdpersonen, tot de godsmannen in meer beperkten zin — elders spreekt Hij tot personen van allerlei stand en rang (b. v. ook tot Kain, IV: 6 verv.; tot Hagar, XVI: 7—13, XXI: 17, 18 et tot Lot, XIX door den mond zijner engelen; tot Abimelech, XX: 3—7; tot Laban, XXXI: 24 enz.) Dit alles bewijst, dat het godsbegrip van den auteur van het B. d. O. te verheven was, dan dat hij denken kon, dat God meer dan hoogst noodig was tot de menschen zou hebben gesproken. Bij al wat zich verklaren liet zonder buitengewone tusschenkomst van God, liet hij de openbaring achterwege en vandaar dan ook, dat terwijl elders (*Gen.* XII: 1) gezegd wordt, dat Abraham op bevel van Jahwe naar Kanaän trekt, in het B. d. O. de reis van Terach en Abraham (*Gen.* XI: 31) als een gewone landverhuizing wordt voorgesteld. De openbaring Gods wordt tot een zeer zeldzame, maar daardoor tevens tot een des te verhevener gebeurtenis gemaakt. 't Is waar — daardoor heeft des schrijvers geloof veel aan innigheid en bezielende kracht verloren, maar van den anderen kant ook dit gewonnen, dat meer al het beperkte, al het eindige en onvolmaakte uit de voorstelling van het Hoogste Wezen is weggedaan.

Immers: anthropomorphisme vinden wij in het B. d. O. haast niet meer. Elders wordt God voorgesteld als kleederen makend voor de menschen (*Gen.* II: 21), als berouwhebbende (VI: 6, 7), als beperkt in Zijne wetenschap, zoodat Hij zich misrekent in Zijne ontwerpen (II: 19, 20) en elders gezegd wordt neder te dalen om te bezien de stad en den toren, dien de menschen bouwden (XI: 5), en of de Sodomieten gedaan hadden naar het geroep, dat van hen tot Hem gekomen was (XVIII: 21); gelijk een mensch overlegt Jahwe, of Hij zijne voornemens aan Abraham zal openbaren, en als een mensch laat Hij zich verbidden om een vroeger bepaald plan te wijzigen (XVIII: 17, 23—33);

Hij is bevreesd, dat de mensch zal worden „als onzer een" (III: 22), waarom Hij hem verdrijft uit den hof van Eden; Hij ruikt den liefelijken reuk van Noach's offer en wordt daardoor tot zoo groote welwillendheid bewogen, dat Hij besluit om nimmer weder het menschdom in een watervloed te doen vergaan.

In het B. d. O. is, zooals wij zeiden, al dat anthropomorphisme weggedaan. Van den aanvang of staat God hier een bepaald plan voor oogen, dat allengskens der vervulling nader komt: door geen mensch wordt God bewogen om zijne voornemens te veranderen, en hoe ook de aarde met boosheid vervuld en door de zonde is verdorven geworden (VI: 11—13), het werk Gods gaat ongestoord voort. En waar Jahwe, volgens andere berichten, gebreken in zijn werk ontdekt en spreekt (II: 18): „het is niet goed, dat de mensch alleen zij," daar stelt het B. d. O. deze uitspraak tegenover, telkens herhaald, een uitspraak die getuigenis geeft van een meer gezuiverd godsbegrip: „En God zag al wat Hij gemaakt had, en zie het was *zeer goed*" (I: 31, verg. I: 10, 12, 18, 21, 25).

Het beeld van God [1]) is hier dus veel reiner en verhevener gedacht, dan in de andere berichten. Mij dunkt — uitgaande van Paulus' woord (1 *Cor.* XV: 46): „niet het geestelijke is het eerste, maar het zinnelijke, daarna het geestelijke," kunnen wij niet twijfelen, of het gezuiverde godsbegrip van het B. d. O. vertegenwoordigt eene latere ontwikkelingsphase van Israël's godsdiensthistorie dan de overige verhalen, die met hunne anthromorphistische voorstellingen van God tot een veel vroeger tijdperk moeten hebben behoord.

Dat het B. d. O. tevens een zuiverder opvatting heeft van wat goed is en kwaad, schijnt ook ontwijfelbaar te zijn. 't Is waar, wij zien in dit geschrift de menschen zelden handelend optreden, zoodat wij ook bijna niet de gelegenheid hebben om op te sporen, wat onze auteur goed- of afkeurt. Toch een enkelen keer kunnen wij zien, uit hetgeen hij weglaat of wijzigt, hoe hij over zekere handelingen heeft gedacht. Gelijk bekend is wordt een

---

[1]) Ik geloof dan ook, dat de schepping des menschen naar Gods beeld en gelijkenis (*Gen.* 1: 26) niet, zooals velen meenen, van den vorm van 's menschen lichaam, maar wel degelijk van een geestelijke verwantschap moet worden verstaan. Het Godsbegrip van het B. d. O is te geestelijk, dan dat het aan God een soort van lichaam zou hebben toegekend.

leugen in verscheiden verhalen van Genesis en Exodus niet afgekeurd, niet beschouwd als een Gode onwaardige daad, maar somtijds zelfs met een zeker welgevallen medegedeeld. Tot bewijs diene hier slechts wat wij lezen in *Gen.* XX. Volgens dat bericht maakt Abraham zich, terwijl hij in Gerar vertoeft, aan een leugen schuldig, door Sara zijne vrouw uit te geven voor zijne zuster, een leugen, die hij wel door een uitvlucht verontschuldigen wil, maar die toch altijd zonde blijft. Koning Abimelech, door die leugen in den waan gebracht, dat Sara nog ongehuwd is, neemt haar tot vrouw. Daarop komt God tusschenbeiden, dien ja Abimelech de zonde wel vergeeft, omdat hij haar bedreef in onwetendheid, maar toch (vs. 7, 17) op deze voorwaarde alleen dat Abraham voor hem bidden zal: op diens gebed eerst wordt de straf van Abimelech en zijn huis afgewend. Abraham, die door zijn leugen de aanleiding tot al die beroeringen gegeven had, wordt zelfs niet in het minste bestraft, ja wordt nog tegenover hem, die in oprechtheid des harten had misdreven (vs. 6), als de beleedigde onschuld voorgesteld. Wel een bewijs, hoe weinig een logen als zonde toegerekend werd.

Heeft nu de schrijver van het B. d. O. diezelfde voorstelling, als zou de leugen voor God kunnen bestaan? Hoogstwaarschijnlijk niet. Dit maken wij op uit zijn behandeling van de geschiedenis van Jakob's eerstgeboorterecht (*Gen.* XXVII: 46—XXVIII: 9). De overbekende geschiedenis van Jakob's bedriegelijke handelingen ten opzichte van zijn vader en broeder om het eerstgeboorterecht en den vaderlijke zegen te verkrijgen, vinden wij in het B. d. O. niet. Hier vinden wij die zaak aldus voorgesteld: Esau nam zich vrouwen van de dochteren Heth's (XXVI: 34); doch deze waren kwaad in de oogen van Rebekka en Izaäk (XXVII: 46; XXVIII: 1); daardoor had Esau zich onwaardig betoond den zegen Abraham's te ontvangen en de stamvader van het heilige volk, de bewaarder der heilige traditie te zijn. Jakob, die zijn vader en moeder gehoorzaam wilde wezen (XXVIII: 7), door een vrouw te nemen, die mede tot de heilige familie behoorde, hij verkreeg den zegen van Izaäk en daarmede het door zijn broeder verbeurde eerstgeboorterecht. Jakob gaat dan ook het vaderlijk huis verlaten, niet om de wraak zijns broeders te ontvluchten, zooals ons elders wordt gemeld (XXVII: 42—45), maar om een van de dochters van Laban tot zijn vrouw te nemen, met dat doel alleen (XXVIII: 2, 5, 6). Mij dunkt, de af-

wijkingen van dit verhaal van de andere berichten, laten zich voor een goed deel verklaren door de onderstelling, dat de auteur van het B. d. O. er geen vrede mee kon hebben, dat door leugen en bedrog zulk een heilig voorrecht, als het recht der eerstgeboorte, van Esau op Jakob zou zijn overgegaan; neen, niet door zijne streken, maar door zijn gehoorzaamheid werd Jakob de derde in de rij der aartsvaders, met wien God straks het verbond vernieuwen zou. — Tegelijk zal echter wel tot deze wijziging hebben bijgedragen, dat onze auteur niet aannemen kon, dat zulk een hoogstgewichtige zaak als het eerstgeboorterecht door Izaäk bij vergissing, uit onwetenheid, aan Jakob verleend zou zijn, zooals wij *Gen.* XXVII: 1—29 lezen. Wat wij toeval noemen, kan onze auteur hier zoo min als elders [1]) plaatsen; sprak dus de overlevering van een overgang van het eerstgeboorterecht van Izaäks oudsten op zijn jongsten zoon, dan moesten daar geldige redenen voor zijn geweest. — Toch meen ik uit de vergelijking dezer verschillende berichten gerust ook dit te mogen afleiden, dat voor den auteur van het B. d. O. liegen een te groote zonde was, dan dat het bij een der aartsvaders kon worden ondersteld.

Te meer vrijmoedigheid hebben wij daartoe, omdat wij elders hetzelfde verschijnsel opmerken, een soortgelijke afwijking van een ander bericht.

Volgens de niet tot het B. d. O. behoorende berichten (*Exod.* V: 1, 3; VII: 16, 26) komen Mozes en Aäron tot Pharaö met den eisch, *door God hun in den mond gelegd*, dat de koning Israëls volk zou laten trekken, opdat zij drie dagen feest konden vieren in de woestijn: deze schrijver schroomt dus niet om God een leugen te laten gebieden [2]); dat dit zonde zou wezen komt hem niet in de gedachte. Volgens het B. d. O. daarentegen (VI: 11, 13; VII: 2) moeten zij terstond den koning van Egypte den vollen eisch doen hooren, geheel overeenkomstig de waarheid, dat hij hen voorgoed zal laten trekken uit zijn land.

Wij zeggen dus niet te veel als wij beweren: het B. d. O. getuigt van een hooger standpunt van zedelijkheid dan de overige berichten. Willen wij dan niet omkeeren de natuurlijke orde der dingen en gelooven, dat de wet der ontwikkeling ook de

[1]) Vergelijk wat boven geschreven werd over de openbaring van den naam Jahwe.

[2]) Verg. 1 *Sam.* XVI: 2.

godsdientstgeschiedenis van Israël beheerscht; willen wij vasthouden aan die overtuiging, die wij immers overal elders bevestigd vinden, dat, naarmate de mensch vooruitgaat in beschaving en kennis, naar die mate ook zijn voorstelling van God zuiverder en edeler wordt, dat „gleich wie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube" — dan behoort het B. d. O. te worden aangemerkt, ook wat betreft zijn historie-beschouwing, als een der jongste bestanddeelen des Pentateuchs.

Hebben wij bij onze vergelijking gezien, dat in het priesterlijk B. d. O. veel van de dichterlijke schoonheid der oudere historiografie is verloren gegaan, dat vele edele, aantrekkelijke gestalten hier verbleekt en nevelachtige beelden geworden zijn, ja dat de gansche historie-beschouwing, hier gehuldigd, met haar systematische eenvormigheid, haar rekenexempels en mechanische ontwikkelingsleer, verre achterstaat bij de boeiende, dikwerf aangrijpende, altijd aanschouwelijke verhalen der andere schrijvers — toch niet onvoldaan leggen wij het B. d. O. neder, want uit die dorre en drooge optellingen en verhalen klinkt ook deze toon ons tegen: in Godskennis en zedelijkheid vooruitgegaan!

W. H. KOSTERS.

EEN PAAR HOOFDSTUKKEN UIT DE JOHANNES-LITERATUUR VAN DEN JONGSTEN TIJD.

Het is reeds meer dan dertig jaar geleden dat door Lützelberger [1]) de traditie omtrent een verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië bestreden werd. Zijn geschrift vond weinig bijval. Geen wonder. De echtheid van het 4de evangelie en van de drie brieven, die toen nog bijna algemeen aan den apostel Johannes werden toegekend, werd daarin geloochend. Bovendien was zijn kritiek niet in staat om velen te overtuigen. Onhoudbare stellingen werden door hem verdedigd, o. a.: het vierde Evangelie zou in het Parthische rijk geschreven zijn; met den „discipel, dien Jezus liefhad", werd Andreas bedoeld, enz. In ons vaderland aarzelde dan ook Niermeyer [2]) niet te verklaren: „geschriften als die van Lützelberger, wat zijn zij anders dan vlekken of misgewassen in de godgeleerde letterkunde?" Mocht er onder de geleerden verschil zijn over den tijd, wanneer de apostel Johannes in Klein-Azië was gekomen, Niermeyer meende toch recht te hebben tot de bewering [3]): „dit staat vast dat Johannes,

---

[1]) *Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*, Leipzig, 1840. Reeds vroeger had Reutendahl (*De fontibus historiae ecclesiasticae Eusebianae*, Lund, 1826) twijfelingen geopperd.

[2]) *Verhandeling over de echtheid der Johanneïsche Schriften*, 1852, p. 37.

[3]) T. a. p. 281.

Zoo verklaarde ook Reuss (*Geschichte der Heiligen Schriften N. T.*, 1853, p. 213): „Keine Tradition über die Schicksale der ersten Jünger ist so constant und dabei so wenig mit verdächtiger Zuthat verwachsen als die von dem Aufenthalte des Johannes zu Ephesus."

In denzelfden geest Lechler (*Das Apostolische und das Nachapostolische Zeitalter*, 2e Auflage, 1857, p. 443): „Johannes hat seinen Wohnsitz in Ephesus gehabt. Diese Thatsache ist durch die Apocalypse und durch eine Anzahl späterer Ueberlieferungen so fest gestellt, dass auch der übertriebenste Zweifel sie hat stehen lassen müssen."

na zijn verlaten van de tempelstad, een aanmerkelijk gedeelte van zijn leven in Asia-proconsularis heeft doorgebracht.''

Aan Lützelberger's bestrijding van de overlevering omtrent Johannes' verblijf te Efeze konden de Tubinger godgeleerden evenmin het zegel hunner goedkeuring hechten. Het stond toch bij hen onomstootelijk vast, dat het Boek der Openbaring door den apostel Johannes was geschreven. En was de echtheid van dit boek bewezen, dan verviel natuurlijk het recht om aan de traditie van des apostels werkzaamheid in Klein-Azië te twijfelen [1]).

Het eerst heeft, zoover wij weten, Keim [2]) beproefd om, op degelijker gronden dan Lützelberger, de traditie te bestrijden.

Uitvoeriger dan Keim poogde onlangs Scholten [3]) op de hem eigene, d. i. duidelijke en scherpzinnige wijze, de onhoudbaarheid der overlevering in het licht te stellen. Het mocht hem evenwel niet gelukken Hilgenfeld te overtuigen. Had deze reeds vroeger in weinig woorden zijn geringe ingenomenheid met Keim's gevoelen te kennen gegeven [4]), de bestrijding van Scholten zal naar zijn oordeel er toe bijdragen om het geloof aan de overlevering te versterken [5]).

[1]) Baur (*Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, 2e Ausgabe, 1860, p. 82): „Nicht lange nachdem der Apostel Paulus Ephesus und den Schauplatz seiner Wirksamkeit verlassen hatte, treffen wir den Apostel Johannes an demselben Orte. In Ephesus, oder in der Nähe, ist die Apocalypse nach ihrer eigenen Angabe geschrieben."

[2]) *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867, I p. 161 verv.

Hij vond van verschillende kanten tegenspraak. Toch konden zich Wittichen (*Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprung*, 1869), die evenwel den johanneïschen oorsprong van het 4de Evangelie verdedigt, en Holtzmann (*Bibel-Lexicon*, von Dr. D. Schenkel, III p. 332 verv.) met zijn resultaat vereenigen.

[3]) *De Apostel Johannes in Klein-Azië*, 1871 (*Theologisch Tijdschrift*, VI, p. 596—691).

[4]) In het *Zeitschrift für wisschenschaftliche Theologie*, 1868, p. 230, heet het: „Keim räumt freilich sogar mit der wohlbezeugten langjährigen Wirksamkeit des Apostels Johannes in Klein-Asien, namentlich in Ephesus, vollständig auf, scheitert aber mit diesem Versuche an dem sichern Zeugniss der Geschichte."

[5]) T. a. p., 1872, p. 382, zegt hij aan het slot zijner weerlegging van Scholten: „Scholten's scharfsinnige und eingehende Bestreitung des Johannes als Apostels von Klein-Asien wird, so viel ich sehe, nur zur Befestigung dieser Ueberlieferung beigetragen haben." Hoe een bestrijding, die „scharfsinnig und

Een der hoofdstukken uit de Johannes-literatuur van den jongsten tijd draagt dus tot opschrift: het verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië. Vroeger bijna algemeen aangenomen, is het in de laatste vijf jaren door verschillende geleerden ontkend. Het zal waarschijnlijk niet overbodig zijn, de quaestie naar de geloofwaardigheid der overlevering nog eens ter sprake te brengen, voornamelijk met het oog op de verdediging, die haar van de zijde van den Hoogleeraar uit Jena is te beurt gevallen [1]).

Wij beginnen met de beantwoording der vraag: is de onechtheid der Apocalypse voldingend bewezen? Zoo neen, staat het integendeel vast dat Johannes de schrijver van dit boek is geweest, dan kan natuurlijk aan een verblijf van den apostel in Klein-Azië niet getwijfeld worden.

Het valt niet te ontkennen dat Keim zich zijn taak wat al te gemakkelijk heeft gemaakt [2]). In de weinige regels, die hij ons ten beste geeft, wordt de onechtheid der Openbaring niet bewezen. Al heet Johannes ook *δοῦλος* (1: 1; 22: 6), *συγκοινωνός* (1: 9), het is duidelijk dat de auteur, wie hij ook moge geweest zijn, niemand anders dan Johannes-apostolus bedoelde, als de persoon, aan wien de openbaringen, in het boek beschreven, te beurt waren gevallen.

Dat niet al de door Scholten tegen de echtheid der Apocalypse aangevoerde argumenten in staat waren Hilgenfeld te overtuigen, kunnen wij ons zeer goed begrijpen. Een paar voorbeelden.

Het onderscheid tusschen Openb. 3: 21 en Markus 10: 39 is niet van dien aard, dat daaruit een degelijk bewijs tegen de echt-

eingehend" wordt genoemd, het geloof aan de traditie zal bevestigen, is niet zeer duidelijk. Het zou kunnen wezen dat iemand, na lezing van Hilgenfeld's refutatie, in zijn geloof aan de onhoudbaarheid der traditie versterkt werd.

Het schijnt dat de schrijver in den laatsten tijd in zijn kritiek meer behoudend begint te worden. In het bovenaangehaalde stuk (p. 372) zegt hij, dat „eine vorurtheilsfreie Kritik" het martelaarschap van Petrus ten tijde der christenvervolging onder Nero moet aannemen. In het pas verschenen nommer van zijn Tijdschrift (Viertes Heft, p. 469 verv.) wordt de echtheid van Rom. 15 en 16, evenals kort geleden die van den Philippenserbrief, gehandhaafd.

[1]) Ook Scholten antwoordde reeds op de kritiek van Hilgenfeld, *Theol. Tijdschr.*, VI, p. 325—330.

[2]) Veel te stout is de uitspraak van Keim (t. a. p., p. 159): „die Offenbarung Johannes verbittet es sich, in allen Punkten, ein Werk des Apostels Johannes zu sein."

heid kan worden ontleend. Op de eerste plaats wordt de verheerlijkte Christus sprekende ingevoerd. Het is waar, hier heet het: *ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ᾽ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου*, terwijl volgens de andere plaats het zitten naast Christus in zijn heerlijkheid alleen hun zal te beurt vallen, *οἷς ἡτοίμασται*. Maar Mattheus 19: 28 belooft de Heer toch ook aan de zijnen dat zij op twaalf tronen zullen zitten. Wel wordt daar niet uitdrukkelijk gezegd, dat hij hun die eereplaats zal geven, maar dat zij hun te beurt zal vallen, wordt stellig verzekerd (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν*). Houdt nu Scholten deze laatste plaats voor onecht, op grond dat zij in strijd is met Mattheus 20: 25—28, datzelfde geldt evenzeer van Markus 10: 39, waarop hij dan evenmin recht had zich te beroepen [1].

Volgens den Hoogleeraar maakt de vijandige strekking der Apocalypse tegen de vrijzinnige Christenen uit de Heidenen het onmogelijk den apostel Johannes voor den auteur te houden, hem, die volgens Gal. 2 niet medewerkte tot den eisch om Titus te laten besnijden, het recht der heidenmissie erkende en aan Paulus de rechterhand der gemeenschap reikte.

Wij vragen: stond niet de joodsch-christelijke partij, die Petrus, Jacobus en Johannes als haar zuilen-apostelen erkende, op hetzelfde vijandig standpunt tegenover de Heidenen? Was niet volgens haar de wet voor hen even verbindend als voor de Joden? Was de besnijdenis voor de eersten niet een vereischte? Al vorderden de apostelen niet, gelijk de *ψευδάδελφοι* van Gal. 2: 4, de besnijdenis van Titus, daaruit blijkt niet dat zij dien eisch afkeurden. Dit konden zij op hun standpunt niet doen. Titus (vs. 3) werd niet g e n o o d z a a k t zich te laten besnijden. Uiterst voorzichtig uitgedrukt! De drang schijnt dus nog al groot te zijn geweest. Onzes inziens blijkt alleen dat Johannes en zijn medeapostelen meenden, dat het t h a n s onraadzaam was op de besnijdenis van Titus aan te dringen. Bestonden er christengemeenten uit de Heidenen, dan kon aan Paulus en Barnabas het recht niet worden ontzegd om onder de Heidenen te predi-

[1]) In zijn antwoord aan Hilgenfeld (t. a. p., p. 327) verwijst hij, voor de onechtheid van Mattheüs 19: 28, naar zijn *Oudste Evangelie*, p. 54, waar het heet: „zulk een zitten op troonen als Jezus hier zijnen discipelen toezegt, rijmt niet met Matth. 20: 25—28.” Maar wordt dan niet ook op de aangehaalde plaats uit Markus het zitten aan zijn rechter- en linkerhand toegezegd *οἷς ἡτοίμασται?*

ken [1]). Maar voor de Joden zou hun evangelie geheel ongeschikt zijn geweest. Het blijkt dus niet dat de zuilen-apostelen volgens Gal. 2 op een ander standpunt stonden dan de daar genoemde drijvers, maar wel dat zij zich, door de omstandigheden gedrongen, hier wat minder consequent toonden dan deze.

Wat ons vooral aan de echtheid der Openbaring doet twijfelen [2]), is het Christusbeeld, zooals het hier geteekend wordt. Vertoont zich daarin een enkele trek van den geest der liefde en der zachtmoedigheid, die toch zeker Jezus van Nazareth heeft gekenmerkt? [3]) De Christus der Openbaring, al wordt hij dan niet op één lijn met God gesteld, treedt toch als een bovenmenschelijk wezen op. Is het waarschijnlijk, dat een der meest vertrouwde leerlingen van Jezus, hoe weinig hij hem dan ook begrepen moge hebben, zulk een beeld van hem zal hebben gegeven? Wij zeggen het Hoekstra [4]) na: „bij hen, die Jezus persoonlijk gekend hebben, moet de vorming der christologie een veel minder vrij spel hebben gehad dan bij hen, die Jezus in 't geheel niet hadden gekend. Waarom? Om de eenvoudige reden dat de fantasie dan eerst vrijen teugel kan hebben in het verheerlijken van een mensch, zelfs al is hij de uitnemendste, die zich denken laat, wanneer zij dien mensch nooit anders dan geheel uit de verte gezien heeft. Men kan in een mensch dan alleen een goddelijk wezen vereeren, wanneer al het concrete en aanschouwelijke, wat zoodanigen mensch maakt tot een wezen van gelijke beweging als wij, geheel uit de voorstelling verdwenen is."

Het is vreemd, dat door Hilgenfeld aan het stilzwijgen van Papias over Johannes' verblijf in Klein-Azië hoegenaamd geen waarde wordt gehecht. Hij legt, volgens hem, zoo al geen direct,

---

[1]) Vgl. Dr. A. H. Blom, *Theol. Tijdschrift*, IV, p. 465 verv.

[2]) Terecht heeft Volkmar in zijn *Kommentar zur Offenbarung Johannes* (1862) er op gewezen, dat de rabbinistische geleerdheid, den schrijver der Openbaring eigen, weinig strookt met den persoon van den gewezen visscher uit Galilea.

Vgl. ook Holtzmann (t. a. p. p. 337), volgens wien Hand. 4 : 13 niet pleit voor Johannes, als den auteur der Apocalypse.

[3]) Volkomen juist zegt Hilgenfeld (t. a. p. p. 374): „nach einem einseitigen modernen Christusbilde dürfen wir das christliche Alterthum nicht meistern." Maar het zal wel evenmin geoorloofd zijn den historischen Jezus geheel in de Joodsche verwachtingen van zijn tijd te doen opgaan.

[4]) *De Christologie der Apocalypse*, Theol. Tijdschr., III, p. 369.

dan toch een indirect getuigenis af ten gunste van de waarheid der traditie. En waaruit zal dit blijken? Dat Papias de Openbaring als *θεόπνευστος* erkent en dus Johannes als den schrijver moet beschouwd hebben [1]. Vreemd dat Eusebius, die nog al nauwkeurig met het werk van Papias bekend was, van dit gevoelen niets schijnt te weten. Zou hij anders Johannes-presbyter voor den auteur der Apocalypse gehouden hebben? Twee bisschoppen van Caesarea, uit het einde der 5de eeuw, Andreas en Arethas, schreven in een Inleiding op de Openbaring, dat Papias, evenals Irenaeus, Methodius en Hippolytus, van dit boek verklaard had dat het *θεόπνευστος*, *ἀξιόπιστος* was. Uit die getuigenis moest voor de genoemde bisschoppen volgen dat het een apostolisch geschrift was. Maar waaruit blijkt dat Papias zelf ook die conclusie heeft gemaakt? [2])

Maar hebben wij geen recht om Papias als getuige tegen het verblijf van Johannes in Klein-Azië te laten optreden? Hij, een bisschop van Hierapolis, in de nabijheid van Efeze, waar volgens de traditie Johannes jaren lang geleefd zou hebben en ook gestorven is, weet daarvan niets te berichten? Is het mogelijk dat hij daarvan onkundig zal zijn gebleven? Al was de apostel reeds gestorven, toen hij den bisschops-zetel innam, hij moet dan toch van het verblijf van den grooten apostel in Klein-Azië gehoord hebben. Eusebius getuigt, dat Papias in de voorrede van zijn werk te kennen geeft dat hij geenszins een toehoorder en ooggetuige van den apostel is geweest [3]. Ten bewijze haalt hij het volgende fragment uit Papias' werk aan [4]: „ik zal niet nalaten,

---

[1]) T. a. p. p. 376. Bevreemdend is de uitspraak: „also hat Papias an Johannes als den Apostel Klein-Asiens keinen Anstoss genommen."

[2]) Vgl. Lücke, *die Offenbarung Johannes*, p. 266 verv.

[3]) Is hiermede in strijd de uitspraak van Eusebius in zijn *Chronicon* (II, ad Olymp. 220): „Joannem Apostolum usque ad Traiani tempora permansisse Irenaeus tradit, post quem eiusdem auditores agnoscebantur Papias Hierapolitanus et Polycarpus Smyrnaeorum regionis episcopus" — men bedenke dat hij hier het gevoelen van Irenaeus wedergeeft.

[4]) De bekende plaats luidt in haar geheel aldus (*H. E* III, 39): *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν*

wat ik eens van de presbyters duidelijk vernomen en goed in mijn geheugen bewaard heb, bijeen te brengen met de verklaringen, daar ik voor de waarheid daarvan borg sta. Wanneer ik iemand ontmoette, die de presbyters als leerling gevolgd was, verzuimde ik niet van hem te vernemen, wat de presbyters omtrent Andreas of Petrus of Philippus of Thomas of Jakobus of Johannes of Mattheüs of een ander van 's Heeren discipelen hadden te berichten, of hetgeen Aristion of Johannes zeggen." In de rij der zeven apostelen, door Papias vermeld, bekleedt dus Johannes de zesde plaats. Zou men niet verwacht hebben dat hij den apostel van Klein-Azië in de eerste plaats had vermeld? Uit de aangehaalde woorden blijkt dat Johannes-presbyter, die hier duidelijk van Johannes-apostel onderscheiden wordt, nog in leven was, toen Papias omtrent de redenen der presbyters inlichtingen inwon.

Wij vragen: had Hilgenfeld recht om dit stilzwijgen van Papias te ignoreeren? Had hij althans niet een poging moeten doen om de bezwaren, die daaruit tegen des apostels verblijf in Klein-Azië kunnen worden afgeleid, weg te nemen?

Maar wij hebben volgens Hilgenfeld althans één getuige, die hier alles afdoet. Aan de waarheid van Polycarpus' getuigenis kan niet getwijfeld worden. Nu staat, volgens het gevoelen van den Hoogleeraar, het verblijf van Johannes in Klein-Azië volkomen vast. Zou 't waar zijn? Wanneer de brief aan de Philippensen, die op naam van Polycarpus staat geschreven, werkelijk van hem afkomstig is, dan is het vreemd, dat hij daarin van den apostel Johannes met geen enkel woord melding maakt, terwijl daarentegen Paulus meer dan eens loffelijk vermeld wordt. Hij wordt de zalige en beroemde genoemd, die het woord der waarheid met kracht heeft onderwezen (zie Caput III). Zou Polycarpus, indien hij werkelijk een leerling van Johannes ware geweest, zijn leermeester geheel onvermeld hebben gelaten? Mij dunkt, Hilgenfeld had hierop de aandacht moeten vestigen, althans nu het blijkt dat hij zijn vroegere meening, volgens welke de brief onecht zou zijn, heeft prijsgegeven en Polycarpus voor den auteur houdt [1]).

τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

[1]) In zijn werk *Die Apostolischen Väter*, p. 208, kan hij zich met de „Interpolationshypothese" niet vereenigen. Hij noemt den brief: *ein Schatten der Pastoralbriefe*. Men kent het gevoelen van Ritschl, die de echtheid van den

Maar Irenaeus zal hier als getuige voor Polycarpus' bekendheid met Johannes optreden. Zijn geloofwaardigheid schijnt bij Hilgenfeld boven allen twijfel verheven. Welnu, deze zegt: (adv. haer. III, 3, 4), „dat Polycarpus een leerling der apostelen was geweest en met velen, die Christus gezien hadden, omgegaan had en door de apostelen tot bisschop in de gemeente van Smyrna was gewijd." Zoo heet het ook in den brief aan Victor te Rome, dat Polycarpus met Johannes en de overige apostelen had verkeerd. Wij vragen: is het waarschijnlijk dat al de apostelen in Klein-Azië hebben vertoefd? Laat het waar zijn dat Philippus, de apostel, een tijd lang te Hierapolis zijn verblijf heeft gehouden [1]), van dat der anderen blijkt dit althans niet. En is het eenigszins aannemelijk dat zij bij de wijding van Polycarpus tot bisschop tegenwoordig zijn geweest? Vraagt Hilgenfeld waarom Polycarpus niet met Johannes en de andere apostelen in de eerste jaren zijns levens in aanraking kan zijn gekomen, wij antwoorden — om ons alleen tot Johannes te bepalen — dat de chronologie hier een groot bezwaar is. Het geboortejaar van Polycarpus wordt gesteld tusschen 81 en 87. Stel dat hij geboren is in 85, dan zal hij Johannes, met wien hij zegt *ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ*, in aanraking te zijn gekomen, ongeveer in 105 moeten hebben ontmoet. Maar dan moet de apostel op zijn minst 95 jaar oud zijn geweest. Is dit waarschijnlijk?

Maar Hilgenfeld meent dat hier vooral in aanmerking moet komen de plaats uit den brief van Irenaeus aan Florinus (bij Eusebius, H. E. V, 20, bewaard), waarin hij vermeldt uit den mond van Polycarpus zelf vernomen te hebben omtrent zijn omgang met Johannes en de overigen, die den Heer hadden

brief verdedigt, maar hier en daar interpolaties van de hand van den vervaardiger en omwerker der Pseudo-ignatiaansche brieven aanneemt.

Thans schijnt Hilgenfeld tegen de echtheid van den Brief geen bezwaar meer te hebben. Hij schrijft (t. a. p. p. 380), met het oog op Irenaeus *Adv. Haereses*, III, 3, 4 (*ἔστι δε ’επιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν*): „mir scheint Irenaeus nicht als einzigen Brief, sondern nur als hauptsächliches Denkmal der Rechtgläubigkeit Polycarps sein Schreiben an die Philipper anzuführen. Da mag Polycarp recht gut noch andre Briefe geschrieben haben, welche nur diesen Charakter nicht so an sich trugen."

[1]) Volgens de getuigenis van Papias bij Eusebius, H. E. III, 39.

gezien, hoe deze zich nog levendig hunne gesprekken herinnerd en wat hij omtrent den Heer, zijn wonderen en zijn leer, vernomen had, hoe alles, wat hij van de ooggetuigen van het Woord des levens vernomen had, in overeenstemming was met de Heilige Schriften.

Aan de echtheid van den brief valt, volgens Hilgenfeld, niet te twijfelen. Geen enkel argument tegen de echtheid, o. a. door Scholten aangevoerd, heeft voor hem eenige waarde [1]. Gesteld nu dat zij boven allen twijfel is verheven, is dan nog die getuigenis van Irenaeus afdoende? Gelden hier niet weder dezelfde bezwâren, die straks zijn aangevoerd? Kan Irenaeus van Polycarpus zijn omgang met de overige apostelen vernomen hebben? Irenaeus had, volgens zijn eigen getuigenis, Polycarpus in zijn vroegste jeugd ontmoet. Is 't niet waarschijnlijk, gelijk Volkmar [2]) opmerkt, dat Irenaeus eigen overtuigingen en ervaringen van later jaren verward heeft met hetgeen hij in zijn vroegste jeugd van Polycarpus zegt gehoord te hebben? Hij verzekert ons ook dat Johannes de Openbaring in den laatsten tijd van Domitianus' regeering heeft geschreven. Heeft hij dit misschien ook van Polycarpus vernomen?

Wij nemen thans afscheid van Hilgenfeld's kritiek. Of hij vele zijner lezers, die ook met de argumenten zijner tegenpartij kennis hebben gemaakt, van de waarheid der traditie omtrent Johannes' verblijf in Klein-Azie overtuigd heeft, zouden wij betwijfelen.

Op de vraag hoe de overlevering ontstaan is, vernemen wij verschillende antwoorden. Dat van Keim, met wien ook Holtzmann instemt, komt kortelijk hierop neer: Papias onderscheidt duidelijk tusschen Johannes-apostolus en Johannes-presbyter, hoewel hij beiden *τοῦ κυρίου μαθηταί* noemt. Van het verblijf des eersten

---

[1]) Volgens Matthes (*De ouderdom van het Johannesevangelie*, p 162) is de brief aan Florinus zonder twijfel een op Irenaeus' naam gesteld „Tendenzschrift", opgesteld met het doel om de rechtzinnigheid van Polycarpus te handhaven.

Ook volgens Dr. Duker en van Manen (*Oud-Christelijke letterkunde*, II, p. 161) mist de brief alle kenmerken van echtheid.

[2]) Zie *Der Ursprung unserer Evangelien*, p. 54: „ist es nicht möglich dass in der Erinnerung dem Irenaeus das, was er in der Jugend von Polycarpus selbst gehört hatte, mit dem sich verschmolz, was ihm seitdem selbst gewiss geworden war, durch weitere Erfahrung?"

in Klein-Azië weet hij niets, maar noemt zich een toehoorder van den laatste. Irenaeus kent slechts één Johannes, den apostel van Klein-Azië. Papias wordt door hem genoemd ὁ ἑταῖρος van Polycarpus, dien hij voor den leerling van den apostel Johannes verklaart. Zoo wordt dus Papias bij hem, in strijd met diens eigen getuigenis, discipel van Johannes-apostolus. De chiliastische denkbeelden van Papias, volgens Eusebius aan den presbyter Johannes ontleend, zijn naar het oordeel van Irenaeus van den apostel Johannes afkomstig. Uit de verwarring der beide Johannessen bij Irenaeus, evenals bij zijn tijdgenoot Polycarpus, is dus de traditie van het verblijf des apostels Johannes in Klein-Azië ontstaan, die zich bij volgende schrijvers heeft ontwikkeld. Daarbij kwam dat, sedert Justinus Martyr, de Openbaring voor het werk van den apostel werd gehouden.

Deze verklaring wordt door Scholten bestreden. Toch schijnt ons zijn weerlegging niet afdoende. Uit het bekende fragment van Eusebius (zie bl. 65) blijkt volgens hem, dat de presbyter Johannes niet in Klein-Azië heeft geleefd. Waarschijnlijk zal hij in Palaestina gewoond hebben. Anders toch zou Papias zich persoonlijk bij hem om inlichtingen hebben vervoegd. Om berichten aangaande hem wendde hij zich daarentegen tot mannen, die van elders, waarschijnlijk uit Palaestina, kwamen. Maar waarom moeten die mannen, bij wie Papias onderzoek deed naar de redenen van den presbyter Johannes, die nog in leven was, juist uit Palaestina zijn gekomen? Kan de presbyter zich niet in Klein-Azië hebben opgehouden, op een afstand van Hierapolis, zoodat Papias, toen hij zijn boek schreef, niet in staat was hem mondeling te ondervragen? Is er grond om aan de echtheid van Papias' getuigenis bij Eusebius, waar hij zelf zegt een toehoorder van Aristion en van den presbyter Johannes te zijn geweest, te twijfelen?

En is de traditie ontstaan uit een verwarring van den apostel Johannes met den presbyter van dien naam, daarom is het nog niet noodig, gelijk Scholten opmerkt, de legenden, van Johannes verhaald, als ware historiën op rekening van den presbyter te brengen.

Naar het gevoelen van den Hoogleeraar is de Johannes-traditie alleen ontstaan uit de pretensie, dat de Apocalypse van den apostel Johannes afkomstig zou zijn. Toen eens Johannes de apostel van Klein-Azië was geworden, ontstonden er allerlei

legenden omtrent zijn werkzaamheid, die alle een joodsch-christelijk karakter dragen. Werd zoo Johannes het hoofd der joodsch-christelijke richting in Klein-Azië, tegen deze trad een onbekend schrijver op, „die een evangelie schreef, waarvan de strekking is, om met de getuigenis van een ongenoemde, die als de ware discipel en geestverwant van Jezus geteekend wordt, het gezag der oudere apostelen, bepaaldelijk dat van Johannes, in Klein-Azië, te verdringen." Van dien onbekende wordt gezegd dat hij een ideale persoonlijkheid is, die geen bepaalden historischen persoon voorstelt.

Het zij ons vergund hier eenige bezwaren mede te deelen. De „discipel, dien Jezus liefhad," neemt bij den vierden evangelist wel de eerste plaats in, maar moet toch onder de twaalve gezocht worden. Hij wordt niet van, maar onder hen onderscheiden. Hij wordt niet boven de bekende twaalve verheven. Al toonen de leerlingen, als zij afzonderlijk optreden, zich dikwijls onvatbaar om den Meester te begrijpen, de twaalve bekleeden toch een zeer voorname plaats. Zij gelooven en erkennen hun Meester als den Heilige Gods (6: 69). Terwijl de wereld den geest der waarheid niet ontvangen kan, kennen zij hem en zal hij in hen zijn. Zij zien den Christus en zullen leven, gelijk hij (14: 17—19). Zij worden vrienden genoemd, door den Meester uitverkoren en getuigen van den geest der waarheid (15: 15, 16, 27). Zij hebben de woorden, die hij hun gegeven had, aangenomen en erkend, dat hij van den Vader is uitgegaan (17 : 8). Voor hen, niet voor de wereld bidt hij. Hij is in hen verheerlijkt en zij zijn niet uit de wereld (vs. 9 en 11). Zij ontvangen van den Opgewekte den heiligen geest en de macht om de zonden te vergeven (20: 22, 23). Met uitzondering van Judas zijn zij allen rein (13: 10, 11). Eerst na zijn verheerlijking zouden zijne jongeren den heiligen geest ontvangen (7: 39) en dan zouden zij de Schrift leeren verstaan (2: 22). Vóór dien tijd kenden zij de Schrift niet dat hij uit de dooden moest opstaan (20: 9). Ook de discipel, dien Jezus liefhad, hoewel hij het eerst bij het graf kwam, moest nog eerst zien, voordat hij geloofde (20: 8 *εἶδε καὶ ἐπίστευσεν*).

Dat het vierde evangelie zich uitgeeft voor een voortbrengsel van „den discipel, dien Jezus liefhad", die, terwijl hij schrijft, zich bewust is, dat hij waarheid spreekt, kunnen wij niet toegeven. Uit H. 19: 35 blijkt onzes inziens duidelijk, dat de

evangelist zich van zijn ongenoemden discipel onderscheidt [1]. Maar hoe kan de vierde evangelist zijn ongenoemden discipel laten optreden om door hem het gezag van Johannes in Klein-Azië te bestrijden? Was de Johannes-traditie in Klein-Azië reeds in omloop en stond zij historisch vast meer dan een halve eeuw, voordat het 4de evangelie werd opgesteld? [2]) Spreekt dan niet Irenaeus in het laatst der 2de eeuw het eerst van het verblijf en de werkzaamheid van Johannes in Klein-Azië? Gesteld dat de overlevering in den tijd, toen hij schreef, reeds in omloop was, dan toch zeker niet reeds een eeuw lang? [3]) En al staat het vast dat sinds Justinus Martyr de Openbaring voor het werk van den apostel Johannes werd gehouden, zijn schriften kunnen slechts weinige jaren vóór het ontstaan van het 4de evangelie zijn opgesteld. Ook is er geen reden om te vermoeden dat Irenaeus uit andere schriften, die voor ons verloren zijn gegaan, van Johannes' verblijf in Klein-Azië iets gelezen heeft [4]).

Om al deze redenen is het dus onaannemelijk dat de onbekende schrijver van het 4de evangelie het gezag van den apostel in Klein-Azië heeft willen bestrijden.

---

[1]) Terecht schrijft Hilgenfeld (*Der Kanon und die Kritik des N. T.*, p. 230): „die umständliche Zerlegung des Augenzeugen als des zeugenden, als des die Wahrheit seines Zeugnisses versichernden, als des das Bewusstsein seiner Wahrhaftigkeit aussprechenden, als des seine Leser anredenden, diese Zerlegung des Augenzeugen in einen (durch den Schriftsteller, welcher er selbst sein soll) bezeugten und in einen sich selbst bezeugenden erklärt sich nur daraus, dass der *thatsächliche* Unterschied des Schriftstellers von dem Augenzeugen unwillkührlich in den Ausdruck hineinspielt. Welcher einfach schreibende Verfasser konnte denn nur auf den Gedanken kommen, sich so selbst zu vertheilen, wenn er nichts anders als die Wahrheit und Gewissheit seines Zeugnisses den Lesern versichern wollte! Da wäre es schon umständlich genug, wenn er etwa sagte: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ τοῦτο λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε.*"

[2]) Zie Scholten, *Theol. Tijdschr.* VI, p. 329.

[3]) Scholten zegt zelf (*Theol. Tijdschr.* V, p. 618): „in den tijd, toen Papias zijn werk schreef, het eerste vierde gedeelte der tweede eeuw, was de traditie nog niet in omloop."

[4]) „Acht men het mogelijk, dat Justinus in andere, thans verloren schriften van het verblijf van Johannes in Klein-Azië melding gemaakt hebbe, dan wordt ook dit onwaarschijnlijk, als men bedenkt, dat Irenaeus, die deze verloren geraakte stukken nog kende en er zelfs plaatsen uit aanhaalt, zich nergens, waar hij berichten omtrent Johannes meedeelt, op Justinus beroept" (Scholten, t. a. p. p 621).

Tot de Johannes-literatuur van den jongsten tijd behoort ook de verdediging van de echtheid van Joh. 21 door twee schrijvers, die den apostolischen oorsprong van het evangelie ontkennen. Het is bekend dat sedert onzen Hugo de Groot velen, die aan de echtheid van het evangelie niet twijfelden, het laatste hoofdstuk als een toevoegsel beschouwden. Anderen zochten de echtheid te handhaven, met erkenning tevens van den apostolischen oorsprong van het evangelie. Hilgenfeld is de eerste, die, met ontkenning van den apostolischen oorsprong, de eenheid van het evangelie heeft verdedigd [1]).

Volgens hem is het vierde evangelie in het geheel niet geïnterpoleerd. Ook de bekende ontmoeting van Jezus met de overspelige vrouw is geen later toevoegsel. Hij kan zich met de uitspraak van Hengstenberg vereenigen dat de bewering, volgens welke H. 21 een toevoegsel zou wezen, haar oorsprong ontleent aan gebrekkig inzicht in de samenstelling van het evangelie. Wel zou hij aan vs. 22, 24 en 25 aanstoot nemen, wanneer hij den johanneïschen oorsprong van het evangelie moest aannemen, maar hij vindt geen bezwaar om ze aan den onbekenden schrijver toe te kennen. En 't is volkomen juist dat sommige argumenten, die tegen de echtheid van het laatste hoofdstuk zijn aangevoerd, geen beteekenis hebben voor hem, die den apostolischen oorsprong van het evangelie ontkent.

Dr. Vigelius verdedigde in het vorig jaar een dissertatie [2]), waarin hij hetzelfde onderwerp nog eens ter sprake bracht. Zeker geen onderwerp, dat zich door de aantrekkelijkheid der nieuwheid aanbeval. De echtheid en onechtheid van Joh. 21 zijn reeds zoo dikwijls besproken, en van het standpunt der nieuwere kritiek was hetzelfde, wat hij beoogde, kort te voren door Hilgenfeld beproefd. Vreemd dat deze kritikus slechts een enkele maal [3]) door hem geciteerd wordt, hoewel hij natuurlijk dikwijls, al was 't dan met andere woorden, de argumenten van zijn voorganger moest herhalen.

---

[1]) Vgl. *Das Johannes-Evangelium nicht interpolirt* (*Zeitschrift für wiss. Th.* 1868, p. 424—455). Ook in zijn werk: *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung*, p. 318 verv., was dezelfde meening reeds verdedigd.

[2]) *Historisch-Kritisch Onderzoek naar den Schrijver van Joh. XXI.*

[3]) T. a. p. p. 16, bij de verklaring van het getal der 153 visschen. Nog eens p. 75, waarop wij straks terugkomen.

Overigens willen wij hem gaarne den lof geven dat zijn drieledig onderzoek naar de strekking, den vorm van Joh. 21 en de bedenkingen, die vooral door Scholten en Hoekstra tegen de authentie ingebracht zijn, met groote zorg en nauwkeurigheid is bewerkt. Of hij ons overtuigd heeft? Hij heeft onzes inziens bewezen dat de bezwaren, aan den stijl en de woordenkeus ontleend, niet van overwegend gewicht zijn. Maar de voornaamste gronden tegen de echtheid heeft hij naar ons oordeel niet weggenomen, gelijk hij ook zelf erkent hier en daar een vraagteeken te moeten laten staan [1]). Het komt ons evenwel onnoodig voor, onze meening met argumenten te staven, daar wij dan zouden moeten herhalen, wat reeds zoo dikwijls door verschillende auteurs is opgemerkt en bij de lezers van dit Tijdschrift als bekend mag worden verondersteld.

Wij wenschen den schrijver liever op een verzuim opmerkzaam te maken, waaraan hij zich onzes inziens heeft schuldig gemaakt. Hij had de hypothese van Späth [2]), volgens wien met Nathanaël, die alleen in het eerste hoofdstuk voorkomt, bedoeld zou zijn de discipel, dien Jezus liefhad, eenigszins uitvoerig moeten bespreken en, zoo mogelijk, weerleggen. Immers, mocht zij aannemelijk zijn, dan vervalt ook daardoor de echtheid van Joh. 21, waar Nathanaël van den meest geliefden jonger wordt onderscheiden. Met de opmerking dat de hypothese hem onwaarschijnlijk voorkomt, maar dat haar wederlegging een afzonderlijk artikel zou eischen, had hij zich daarvan niet mogen afmaken. Het lag juist op zijn weg om Späth's hypothese, die nog op een grondige wederlegging wacht, met degelijke gronden te bestrijden. Nu bespreekt hij haar alleen in een noot [3]), waarin hij op

---

[1]) Zoo geeft de schrijver o. a. (p. 67) toe, dat vs. 24 in verband met H. 19: 35 eene groote moeilijkheid oplevert. De handelwijze van den schrijver, zegt hij, is hier onttegenzeggelijk vreemd.

Ook de vermelding in vs. 2 van „de zonen van Zebedeus" een term, dien het vierde Evangelie niet kent en die synoptisch klinkt, is volgens hem een bezwaar, dat toegegeven moet worden.

[2]) Vgl. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Heft II en III, 1868. Wij hebben daarop de aandacht gevestigd in het *Theologisch Tijdschrift*, II, p. 653 verv. Onder het afdrukken kwam ons in handen de eerste aflevering van Hilgenfeld's *Zeitschrift*, 1873, waarin een zekere O. L. de hypothese verdedigt, dat de vierde Evangelist met zijn Nathanaël den apostel Paulus zou bedoeld hebben. Zij verdient de overweging van deskundigen.

[3]) T. a. p. p. 75.

enkele opmerkingen van Hilgenfeld wijst, die toch moeilijk op den naam eener grondige wederlegging aanspraak kunnen maken. Zegt hij aan het slot zijner aanteekening, dat bij erkenning der echtheid van H. 21 de geheele hypothese van Späth valt, deze geleerde zou daartegen kunnen opmerken dat zijn hypothese een wederlegging verdiend had, daar de onechtheid van het genoemde hoofdstuk boven allen twijfel verheven is, wanneer zij aannemelijk mocht worden bevonden.

Wij eindigen met den wensch dat de Johannes-literatuur der toekomst ons degelijke studiën te genieten moge geven!

Dr. M. A. N. Rovers.

September 1872.

PROF. HOFSTEDE DE GROOT OVER ZARATHUSTRA.

In een artikel over de 6e eeuw vóór Christus, in *Waarheid in Liefde*, Juni 1872, (dat mij echter eerst vier of vijf maanden later onder de oogen kwam), handelt Prof. Hofstede de Groot ook over Zarathustra en zijn godsdienst. Ik zal niet trachten al wat daarin over den grondlegger van het Pârzisme, geheel naar Röth's *Geschichte unserer abendl. Philosophie*, gezegd wordt, stuk voor stuk te weerleggen. Slechts merk ik in 't voorbijgaan op, dat de levensbeschrijving van Zarathustra, door de Groot, zooals hij zegt, naar de beste bronnen bewerkt, geen andere is, dan die Röth uit het Shâhnâme van Firdausi en uit twee zeer late apokriefe geschriftjes: het Zartusht-nâme en het Canghraghac-nâme [1]), door hemzelf als fabelachtig gekenmerkt, zonder de minste kritiek heeft samengesteld. Het is mogelijk, dat deze bronnen de beste zijn, maar men ontvangt dan zeker geen hoog denkbeeld van de minder goede.

Doch ik moet een enkel woord zeggen over een paar verwijten, door den schrijver aan mij gedaan. Ik zou in mijn *Godsdienst van Zarathustra* de bepaalde getuigenissen door Anquetil du Perron en Röth aangevoerd, als pleitende voor de gelijktijdigheid van Zarathustra en Darius Hystaspis, slechts geïgnoreerd hebben. Uit die plaatsen blijkt, dat verscheidene Grieken Zoroaster tot tijdgenoot van Darius' vader, Hystaspes, maken. Maar die getuigenissen hebben weinig waarde, omdat zeer licht verklaarbaar is, hoe de bedoelde grieksche schrijvers tot dit gevoelen zijn gekomen. De overlevering spreekt van zekeren koning Vistâçpa, onder wiens regeering en bescherming Zarathustra zijn

---

[1]) Röth vindt dezen Brahmaan Canghraghac zelfs in den Vispered. Waarschijnlijk bedoelt hij de uitdrukking *canranhâca*, Visp. 2, 1, een appellatief van sommige dieren: *„met klauwen voorzien,”* en dat hij dan als eigennaam opvat.

nieuwe leer zou hebben verkondigd. Deze Vîstâçpa komt zelfs in de oudste stukken van het Zendavesta voor. Vîstâçpa wordt, naar den griekschen tongslag, Hystaspes. De combinatie lag dus voor de hand: de beschermer van den baktrischen profeet en de vader van den grooten koning waren één, en de levenstijd van Zoroaster was alzoo met nauwkeurigheid bepaald.

Maar tegen de vereenzelviging der twee Vîstâçpas verheffen zich onoverkomelijke bezwaren. Ik wil niet aanvoeren, zooals men gedaan heeft, dat Darius' vader, Hystaspes, geen koning was en de Hystaspes van Zoroaster, naar de overlevering, wel. Want vooreerst wordt de eerstgenoemde Vîstâçpa in de opschriften van zijn zoon (Beh. I, 10. A, 14—18) uitdrukkelijk koning genoemd, schoon wij niet weten met welk recht, noch over welk land hij dan geregeerd heeft; — ten andere wordt aan Zarathustra's aanhanger Vîstâçpa in de Gâthâ's nergens de koninklijke titel verleend. Ik denk, dat hij dien eerst na zijn vereenzelviging met zijn naamgenoot, Darius' vader, gekregen heeft. Maar wel verdient opmerking, dat de Vîstâçpa, die zich bij Zarathustra aansluit, in Baktrië leeft en werkt, en dat de vader van Darius, zuiver Perzer van geboorte, wel over Parthië (Behist. II, 93—94. III, 1) maar nooit over Baktrië het bewind schijnt te hebben uitgeoefend. En wat alles afdoet, de grootvader van Darius wordt in zijn geschriften meermalen genoemd; hij heet Arsâma, terwijl de Vîstâçpa van het Zendavesta, de vriend van Zarathustra, steeds een zoon van Aurvataçpa heet. Zoo deze laatste dus een historisch persoon was, kan hij dezelfde niet geweest zijn als de Hystaspes der perzische historie.

De grieksche berichten, die Zoroaster tot een tijdgenoot van Darius Hystaspis maken, verdienden dus in een populair werk even weinig vermelding als die van Diogenes Laertius en Xanthos den Lydiër, die hem veel vroeger, in fabelachtige oudheid, de een 5000 jaren vóór den trojaanschen oorlog, de ander 600 (volgens Cobet 6000) jaren vóór Xerxes plaatsen.

Prof. de Groot maakt er mij voorts (blz. 351 vg. nt 1) een verwijt van, dat ik geen opzettelijk onderzoek naar Zarathustra's levenstijd heb ingesteld, maar mij van dat vraagstuk met eenige „zwevende" woorden heb afgemaakt. Ik moet erkennen noch opgewektheid te gevoelen tot, noch de nuttigheid te kunnen inzien van een onderzoek, waarvoor volstrekt geen gegevens bestaan, hetgeen voor mij met een pogen van 't onmogelijke gelijkstaat

Ik moet mij op dit punt nog altijd houden aan hetgeen Hofstede de Groot eenige zwevende woorden noemt. Maar ik kan den groningschen Hoogleeraar niet toestemmen, dat het mij, bij zulk een onzekerheid, niet zou vrijstaan, de plaats van 't Pârzisme in de godsdienstgeschiedenis te bepalen. Mijn bedoeling met deze laatste uitdrukking heeft de geachte schrijver blijkbaar niet verstaan. De plaats van 't Pârzisme in de godsdienstgeschiedenis is niet de chronologische, maar het standpunt van godsdienstige ontwikkeling, waarop deze godsdienst in vergelijking met andere staat. De geheele inhoud van mijn IVe hoofdstuk maakt dit duidelijk genoeg. Zonder twijfel kan een oudere godsdienst niet afhankelijk zijn van een jongeren, maar wel kan een later ontstane minder ontwikkeld zijn dan een vroegere. Heeft men omtrent den tijd waartoe twee, of een van twee godsdiensten, die duidelijke sporen van verwantschap vertoonen, moeten gerekend worden, geen zekere uitwendige berichten, dan moeten inwendige gronden beslissen, welke van beide van den anderen afhankelijk is, dan of ze beide onafhankelijk van elkander zijn, maar uit een gemeenschappelijke bron geput. In dit laatste geval verkeeren wij, als wij 't Pârzisme en 't Mozaïsme willen vergelijken. Welke de oudste dier twee godsdiensten is, kan ons hier tot op zekere hoogte onverschillig wezen. De vraag is voornamelijk, wanneer zij historisch met elkander in aanraking zijn gekomen, en tot welk tijdperk de bestanddeelen, die zij met elkander gemeen hebben, behooren. Ik meen dit ook, in 't aangehaalde Hoofdstuk, in het oog te hebben gehouden, al zou ik in verscheidene bijzonderheden thans van het daarin geschrevene moeten verschillen.

Met verwondering zag ik, dat de strijd vóór een vijftal jaren gevoerd over de vraag of Zarathustra een mythisch dan of hij een historisch persoon is, een strijd, door Kern in 't leven geroepen en waarin hij zich voor het eerste, ik daarentegen, met Spiegel, Justi, Haug en anderen, mij voor het tweede verklaarde, aan de aandacht van Prof. Hofstede de Groot geheel schijnt ontsnapt te zijn. Men mag van Kern's gevoelen verschillen, over Zarathustra's leven te schrijven en het gansch onvermeld te laten, gaat niet aan. Evenmin schijnt hij Spiegel, *Ueber das Leben Zarathustra's* (*Sitz-Ber. der Bayer. Akad.* 5 Jan. 1867) te kennen.

Het standpunt van Röth, waarop Prof. de Groot zich nog

altijd plaatst, is werkelijk verouderd. Trouwens, afgezien van zijn al te groote hypothezenzucht en zijn gebrek aan kritiek, is dat aan Röth niet te wijten. Hij kende slechts de werken van Anquetil du Perron en van Kleuker. Wat voor de ongegrondheid zijner gissingen een verontschuldiging is, kan dat echter niet zijn voor den groningschen Hoogleeraar, die in den jare 1872 schreef. Hoe het nu nog mogelijk is, Zarathustra voor den schrijver van het geheele Zendavesta te verklaren, een gevoelen letterlijk door niemand, die eenigszins met de zaak bekend is, meer voorgestaan, zou ik niet weten te zeggen. Met hetzelfde recht en op even deugdelijke gronden zou men Mozes den schrijver van het gansche O. T. kunnen noemen. Ook is mij niet recht duidelijk wat Prof. de Groot bedoelt, als hij zegt, dat men den mythischen stichter van 't Pârzisme Hom (Haoma) ongeveer 1000 of 2000 jaar vóór Christus kan denken. Ik begrijp niet hoe men een mythisch wezen zijn kan en toch op zeker tijdstip kan hebben bestaan. Het schijnt er evenwel voor zulke mythisch-historische personen op geen duizend jaar aan te komen.

November, 1872. C. P. Tiele.

LITERARISCH OVERZICHT.

Voor Literarisch Overzicht is in ons Tijdschrift niet altijd ruimte beschikbaar. En toch moet, althans wat de oudtestamentische studiën aangaat, de verslaggever geene enkele aflevering overslaan, indien hij niet door den overvloed der stof wil worden overstelpt. Dat ondervind ik ook weder op dit oogenblik. Doch zooveel te meer is het plicht, terstond aan het werk te gaan en te zien, hoever wij het brengen.

Van Schenkel's *Bibel-Lexikon* is wederom een deel, het vierde, compleet. Het bevat de artikelen *Laban* tot en met *Prüfung*, zoodat, de bekende neiging van woordenboeken om allengs uitgebreider te worden mede in aanmerking genomen, nog wel twee deelen zullen noodig zijn om het werk te voltooien. De wijze van behandeling is in dit deel dezelfde als in de vorige. Het bevat, behalve de kleinere artikelen, een aantal wezenlijk belangrijke verhandelingen over onderwerpen van bijbelsche inleiding, geschiedenis en archaeologie. Daaronder ook nog enkele (*Levi*, *Priester* enz.) van den thans reeds overleden medearbeider K. H. Graf. Over den *Pentateuch* handelt Schrader, over *Propheten*, *Prophetinnen* zeer uitvoerig (S. 606—29) Dillmann. Doch ik waag mij niet aan eene verdere opsomming. Met belangstelling zien wij het vervolg en slot te gemoet, want, ofschoon er nog veel overblijft, dat ik voor mij anders wenschen zou, in zijn geheel is dit *Lexikon* eene groote aanwinst te achten en vertegenwoordigt het, bij zijne voorgangers vergeleken, eenen wezenlijken vooruitgang.

Vroeger deelde ik mede, dat S. Baer en F. Delitzsch een begin hadden gemaakt met de uitgave van den onvervalschten en correcten Masoretischen tekst des O. Testaments (Jaarg. III: 657 v.).

Op het boek *Genesis* hebben zij nu *Jesaja* laten volgen (*Liber Jesaiae. Textum masor. accuratissime expressit* — — S. Baer. *Praefatus est* F. Delitzsch; Lips. 1872, 1/4 Thaler). Behalve den gereinigden tekst (p. 1—64), ontvangen wij hier eene korte critische annotatio (p. 65—82) en een aantal Masoretische lijsten, die op Jesaja's profetieën betrekking hebben (p. 82—96). Uit de voorrede maak ik op, dat deze nieuwe uitgave niet die ondersteuning vindt, waarop zij aanspraak heeft. Het zou te bejammeren zijn, indien, ten gevolge daarvan, het plan eener volledige editie van het gansche O. Testament niet werd uitgevoerd.

Dezelfde J. H. Petermann, die ons, weinige jaren geleden, in een aanhangsel tot zijn *Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner*, de afwijkende lezingen van den Samaritaanschen Pentateuch volledig mededeelde (verg. Jaarg. II: 672 v.), levert thans eene uitgave van dien Pentateuch, met Samaritaansche karakters gedrukt, waarvan de eerste aflevering, de tekst van *Genesis*, het licht heeft gezien (Leipzig, 1872). De nadere kennismaking met dezen arbeid heb ik tot later moeten uitstellen. Meer dan iemand anders is Petermann voorbereid om op dit terrein iets goeds en volledigs te leveren, zoodat zijn werk althans de praesumtie voor zich heeft. Jammer, dat de prijs zoo exorbitant hoog moest worden gesteld, 5 thaler voor deze éene aflevering! Wien voegt het, voor een Samaritaanschen Pentateuch ± *f* 50 uit te geven?

In 1865 heeft Prof. Sam. Dav. Luzzatto te Padua in het Italiaansch uitgegeven eene grammatica van het bijbelsche chaldeeuwsch en van het idioom van den Babylonischen Talmud. Van dit werk is thans eene Duitsche vertaling verschenen: Prof. S. D. Luzzatto's *Gramm. der bibl. chald. Sprache und des Idiom des Thalmud Babli*, herausg. von Dr. M. S. Krüger (Breslau, 1873, 5/6 Thaler). Het is een zeer beknopt en bruikbaar handboek. Het eerste gedeelte, over het chaldeeuwsch in *Daniël* en *Ezra*, had wellicht onvertaald kunnen blijven. Doch zooveel te belangrijker is het tweede stuk, dat orde en eenheid tracht te brengen in in de schijnbaar zoo regellooze taal der Babylonische Gemara. De lezer, die meer verlangt, raadplege de aankondiging van het origineel door Th. Nöldeke in *Gött. gel. Anzeigen*, 1868, S. 177—88.

De vermelding van dit grammatische werk geeft mij gelegenheid om een vroeger verzuim te herstellen. In den jaargang 1870 van

het *Journal Asiatique* heeft J. Derenbourg ons een middeleeuwschen Joodschen grammaticus doen kennen, en daarmede eene belangrijke bijdrage geleverd tot de eerste periode van de geschiedenis der hebreeuwsche grammatica. Zijne verhandeling is ook afzonderlijk uitgegeven onder den titel: *Manuel du Lecteur, d'un auteur inconnu, publié d'après un manuscrit venu du Yémen et accompagné de notes*, par J. D. (Paris, 1871). Wij ontvangen hier, na eene korte *Préface* (p. 1—5), waarin over de ontdekking van het handschrift (door Jacob Sappir van Jeruzalem) en de bronnen van den auteur gehandeld wordt, eerst den hebreeuwschen tekst van het geschrift, met de noodige aanteekeningen (p. 6—150); daarna eene korte analyse van den inhoud (p. 151—190); vervolgens een zestal aanteekeningen (over de bronnen, waaruit de auteur heeft geput; over de accenten; over de verdeeling van den tekst in Sedarîm; over Keri en Cetîb; over een gedicht van Saädias, door den auteur van het *Manuel* medegedeeld) (p. 191—241); eindelijk eene lijst van de zeldzame of ongebruikelijke technische termen door den auteur gebruikt (p. 241, 242). Het behoeft niet gezegd te worden, dat elke bladzijde van dit boek den kundigen en solieden geleerde verraadt. Slechts een kenner der Joodsche literatuur als Derenbourg kon ons zulk eene uitgave bezorgen. Van tijd tot tijd komt, onder de lectuur, de vraag bij ons op, of het *Manuel* de eer verdiende van zóó nauwkeurig te worden bewerkt? De grammatische opvattingen van den onbekenden auteur zijn natuurlijk geheel verouderd en hebben alleen historisch belang. Doch in de geschiedenis is er eigenlijk geen groot en klein, en wat ons nu onbeduidend schijnt kan wellicht later, met andere feiten in verband gebracht, tot gewichtige uitkomsten leiden. Het zijn intusschen, gelijk Derenbourg zelf erkent, »des études micrologiques", welker waarde zíj-alleen kunnen inzien, die in de geschiedenis van de hebreeuwsche spraakkunst te huis zijn en de bijzonderheden kennen, waaromtrent, ook na het onderzoek van de laatste jaren, onzekerheid blijft heerschen.

Aan de talrijke inleidingen in het O. Testament zal weder eene nieuwe worden toegevoegd. Dr. D. Cassel, een Joodsch geleerde te Berlijn, gaf het eerste stuk eener *Geschichte der jüdischen Literatur*. Het eerste deel van die *Geschichte* zal aan het O. Testament gewijd zijn; dit stuk behandelt de poëtische boeken (Berlin, 1872). Het is niet voor geleerden, maar voor het grootere publiek be-

stemd. De schrijver stelt zich meer ten doel, de oud-testamentische boeken te doen kennen, dan wel licht te verspreiden over hun ontstaan of de onderzoekingen daaromtrent verder voort te zetten. Aan de vragen b. v. naar den ouderdom der Jobeïde en van Koheleth worden slechts weinige regels gewijd (S. 304 f., 314 f.). Daarentegen geeft de schrijver goed gestelde overzichten van den inhoud der boeken en soms breede citaten, o. a. een aantal Psalmen in eene zeer leesbare vertaling. De algemeen erkende resultaten der historische critiek neemt hij over. Eerst later evenwel, bij de uitgave van het 3de en 4de stuk — waarin de Wet en de historische boeken ter sprake komen — zal kunnen blijken, of hij zijne geloofsgenooten volledig kan en durft inlichten. — Ik voeg hier nog bij, dat aan de behandeling der oud-testamentische poëzie algemeene beschouwingen voorafgaan, over Palestina, de beschaving en den godsdienst der Israëlieten, de hebreeuwsche taal en het O. Testament in zijn geheel.

Cassel's *Geschichte* behoort tot den jaargang 1871/72 van de geschriften, door het *Institut zur Förderung der Israëlitischen Literatur* uitgegeven. Daarin zijn verder opgenomen het 4de deel van de vroeger reeds besproken *Bibliothek der griech. und röm. Schriftsteller über Judenthum und Juden*, en het 2de stuk (S. 321—500) der vertaling van Munk's *Palestine* door Prof. M. A. Levy. Het eerstgenoemde bevat de overzetting van eenige kleinere geschriften van Philo Alexandrinus: over de offers van Kaïn en Abel, over het belagen van den goede door den slechtere, over Kaïn's nakomelingen, over de reuzen en over Gods onveranderlijkheid. — Het denkbeeld om Munk's *Palestine* nu nog te vertalen of liever: om te werken, heeft mij nooit toegelachen (verg. Jaarg. VI: 93 v.). Thans is, tot overmaat van ramp, de bekwame bearbeider, Prof. Levy, gestorven, zoodat de voltooiing van het werk aan andere handen zal moeten worden toevertrouwd, waaronder natuurlijk de eenheid opnieuw zal lijden. Het *Institut* had m. i. de groote finantiële hulpmiddelen, waarover het beschikt, beter kunnen gebruiken.

Het eerste deel van den *Speaker's Commentary* wordt, gelijk ik in den vorigen jaargang (bl. 98 v.) mededeelde, door Bisschop Colenso aan eene nauwkeurige critiek onderworpen. Aan het toen vermelde 1ste stuk zijn nu het 2de en het 3de, over de inleidingen op en de aanteekeningen bij *Exodus* en *Leviticus*, toegevoegd (Londen, 1872, 4½ en 2½ shillings). Wanneer de Engelsche lezers zich

willen laten inliichten, dan vinden zij hier al wat zij noodig hebben. Met erkenning van het vele goede, dat de *Commentary* bevat, stelt Colenso de talrijke onjuistheden en vooral den nadeeligen invloed van de conservatieve zienswijze der auteurs helder in het licht. Het getal van hen, die lust en tijd hebben om de discussie te volgen, zal evenwel, uit den aard der zaak, niet groot zijn. De populaire lezingen over *Pentateuch en Josua*, die hij voornemens is in het licht te geven, zullen daarentegen ongetwijfeld ook in ruimer kring belangstelling wekken.

In het begin van 1871 overleed de bekende Deken van Canterbury, Dr. Alford, wiens commentaar op het N. Testament ook buiten zijn vaderland bekend is en gewaardeerd wordt. Een jaar vóór zijnen dood zette hij zich aan de bewerking van een commentaar op het O. Testament. *Genesis* en *Exod.* I—XXV waren bij zijn overlijden voltooid en zijn nu uit zijne nalatenschap door een zijner vrienden uitgegeven (Londen, 1872). In zekeren zin mag de uitgave van dezen commentaar een verblijdend verschijnsel heeten. De leeken, ten wier behoeve hij geschreven is, kunnen daaruit veel goeds leeren. De auteur boezemt hun terecht vertrouwen in, zoodat zij het niet aan willekeur zullen toeschrijven, wanneer hij hier en daar van de overlevering afwijkt en tot de nieuwere beschouwing van den Pentateuch eenigszins nadert. Hij geeft b. v. de volstrekte eenheid van *Genesis* prijs, erkent het gebruik van elohistische en jahvistische documenten enz. In één woord: vergeleken met de oudere commentaren en met de kerkelijke bijbelbeschouwing, die in de Engelsche kerk nog altijd de meest gangbare is, teekent dit boek vooruitgang. Hiertegenover staan evenwel groote gebreken, die de nuttigheid van Alford's werk minstens problematiek maken. Hij was een gematigd man, maar toch eigenlijk nog orthodox. Zijne concessiën aan de critiek hebben dan ook in waarheid weinig te beteekenen. Het blijft, in den grond der zaak, alles bij het oude. Nu en dan wordt A gezegd, maar B blijft achterwege. Ten slotte blijft de lezer bevangen in zijne onjuiste traditioneele beschouwingen, die, onder den invloed van Dr. Alford, slechts een weinig verzacht en gemoderniseerd worden, maar misschien daardoor juist haar leven nog wat langer rekken,terwijl ze, in het belang der waarheid, zoo spoedig mogelijk wegsterven en door geheel nieuwe vervangen worden moesten. Ik heb mij, wat dezen commentaar aangaat, moeten bepalen tot het opslaan der aanteekeningen bij enkele meer gewichtige plaatsen, maar werd daardoor telkens meer

bevestigd in den onbevredigenden indruk, die de lezing der eerste bladzijden had achtergelaten. Men oordeele uit enkele proeven! Er is (p. 205) niet de allerminste reden om te twijfelen aan de authentie en het profetisch karakter van Jakob's zegen, *Gen.* XLIX; ze worden geloochend, alléén omdat men de mogelijkheid van voorzegging *a priori* ontkent. In vs. 10 is Silo niet de bekende plaats van dien naam, maar òf = vrede, vredevol, òf afgeleid van »zenden". Op de geboorte van Christus slaat het vers niet, misschien op Salomo, maar in ruimeren zin is het dan toch eene Messiaansche voorzegging. In de noot bij *Gen.* XXXV: 9—15 wordt erkend, dat deze pericope het samengesteld karakter van *Genesis* in het helderste licht stelt, doch uit de argumenten, waarop dit oordeel steunt, wordt noch t. a. p. (p. 156), noch elders, b. v. bij H. XXXII: 24—32 (p. 146), eene enkele gevolgtrekking afgeleid. Bij *Exod.* XVI: 35 wordt gepolemiseerd tegen hen, die elk woord van den Pentateuch aan Mozes willen toekennen (p. 298), doch het inzicht, dat vs. 35 uit later tijd moet zijn, verhindert Dr. Alford niet het manna-wonder, in zijn ganschen omvang, als wel gewaarborgd aan te merken (p. 293). De »zonen Gods", *Gen.* VI: 2, zijn engelen; dit is door Hengstenberg en anderen ten onrechte geloochend; doch uit die opvatting volgt niet, dat het verhaal een mythe is (p. 29 f.). — Ik onthoud mij van verdere citaten. Op deze wijze, men bemerkt het, komt »the English reader" niet veel verder. Nu vooral niet, nu het boek het licht heeft gezien zonder de Inleiding en de *excursus*, die de Schrijver voornemens was daaraan toe te voegen. In die algemeene beschouwingen had nog veel kunnen worden goedgemaakt. Thans staat het te vreezen, dat de lezer de weinige critische wenken niet ter harte nemen en daarop doorgaan zal, maar veeleer het boek zal neerleggen met de overtuiging, dat hij, in weerwil van de critiek, veilig kan blijven volharden bij de traditioneele opvatting.

Die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt u. erklärt von Dr. Aug. Wünsche (Leipzig, 1872, 2 Thaler). Dr. Wünsche is ons reeds bekend, gelukkig niet alleen uit zijn zonderling boek *Die Leiden des Messias* (Jaarg. IV: 315 verv.), maar ook uit zijn commentaar op Hosea, die wel is waar niet veel nieuws bevatte, maar toch van veel studie en lectuur getuigde (Jaarg. II: 108 v.). Dit geldt ook van de thans door hem geleverde verklaring van Joël. Als hare kenmerkende eigenschappen noemt hij zelf in de voorrede: de doorloopende raadpleging van de middeleeuwsche Joodsche uit-

leggers, de vergelijking van de citaten uit Joël in den Talmud en in de *Midrashîm* en het nauwkeurig onderzoek naar de grondbeteekenis der hebreeuwsche *radices*. Na de exegese van de moeielijkste plaatsen te hebben nagelezen kan ik daaraan nog toevoegen, dat Dr. Wünsche over het algemeen eene verstandige keuze doet uit de voorhanden opvattingen en, waar hij zijn eigen weg gaat, zich door bedachtzaamheid en kalmte onderscheidt. Véél verder brengt hij ons evenwel ook in dit boek niet. Wij blijven hangen in de oude quaestiën over het recht der eigenlijke en der allegorische verklaring van de sprinkhanenplaag enz., terwijl de pericope H. IV: 1 verv., waarvan de bepaling van Joël's leeftijd afhangt, geen nieuw licht ontvangt. De auteur stelt zich tevreden met de thans meest gewone opvatting van die verzen en schaart zich dan ook (*Einleitung* § 2) onder de aanhangers van Credner's bekende tijdsbepaling. Als een laatste woord over Joël kan dus deze commentaar niet worden aangemerkt. Doch vooral om de excerpten uit de oudere exegeten, die niet ieder bij de hand heeft, verdient hij onder de talrijke hulpmiddelen ter verklaring van dezen profeet zijne plaats in te nemen.

Nog éénе bijdrage tot de historische verklaring der kleine profeten vermeld ik hier met een enkel woord. De Heer S. Kusznitski, kweekeling van het Joodsche Seminarium en van de Universiteit te Breslau, verwierf zich den graad van Phil Dr. door de verdediging van een proefschrift, getiteld: *Joël, Amos, Obadja, qua aetate et quibus de rebus sint locuti* (Breslau, 1872, $^1/_2$ Thaler). Zijne hoofdstelling is, dat de drie profeten tijdgenooten waren en dus, volgens *Am.* I: 1, onder den regeering van Uzzia hebben gearbeid. T. a. p. wordt de aardbeving vermeld, die toen Palestina teisterde. Dit geschiedt niet slechts om het juiste tijdstip aan te duiden, waarop Amos optrad, maar ook en vooral om aan te wijzen, welke nationale ramp hem tot spreken bewoog. En hem niet alleen, maar óók Joël en Obadja, die in hunne profetieën op dezelfde aardbeving zinspelen. Alleen voor de plaatsen, waarin de Schrijver die allusie meent te zien, heeft hij een oog; de verschijnselen, die naar een anderen tijd heenwijzen, zijn voor hem als niet bestaande. Ik kan mij moeielijk voorstellen, dat hij, bij voortzetting van zijn onderzoek, de methode, in dit zijn eerste geschrift gevolgd, proefhoudend zal bevinden.

Met opzet heb ik al de voorafgaande boeken kort afgehandeld,

om zooveel meer plaats over te houden voor twee allerbelangrijkste geschriften, waarvan ik niet te veel zeg als ik beweer, dat ze in de oud-testamentische studiën *époque* maken.

Het was sedert lang bekend, dat Dr. Eberhard Schrader, Hoogleeraar eerst te Zürich, nu te Giessen, zich ernstig bezighield met de Assyrische taal en opschriften. Daarvan getuigden onderscheidene artikelen van zijne hand in Schenkel's *Bibel-Lexikon*, meer dan ééne verhandeling in de *Theologische Studiën u. Kritiken* en, om niet meer te noemen, vooral een zeer lezenswaardig opstel in de *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft* — waarop ik voor ruim 3 jaren de aandacht vestigde (Jaarg. III: 665) — over »den grondslag van de ontcijfering der assyrisch-babylonische spijkeropschriften". Van dat opstel ontving ik in der tijd een diepen indruk. De resultaten der assyriologie schenen mij toen nog altijd eenigermate problematisch. Dr. Oppert en de beide Rawlinson's, hoe verdienstelijk overigens ook, boezemden mij geen volledig vertrouwen in, niet het minst omdat zij aan den éénen kant van bijbelcritiek niet weten wilden en er, aan den anderen kant, steeds op uit waren, om de bijbelsche verhalen, ook de meest verdachte, uit hunne inscriptiën te staven. Het verhaal van den torenbouw te Babel, door Oppert op eene inscriptie van Nebucadrezar ontdekt, had mij het geloof in de waarheid van *Gen.* XI: 1—9 niet teruggegeven, maar wel mijn twijfel aan de assyriologie gevoed. De verhandeling van Schrader overtuigde mij, dat mijn wantrouwen veel te ver ging. Ik wenschte tijd te kunnen vinden, om mij geheel op de hoogte te stellen en mij volledige zekerheid te verschaffen. Doch het bleef, helaas! bij dien wensch. Thans is, door de hierboven bedoelde geschriften van denzelfden auteur, de zaak een nieuwe phase ingetreden.

Wij ontvingen van hem, vooreerst, eene verhandeling van 392 compres gedrukte bladzijden, getiteld: *Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung.* Zij is opgenomen in Heft I, II van Deel XXVI der *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft* [1]), maar ook afzonderlijk verkrijgbaar gesteld (Leipzig, 3 1/3 Thaler). Schrader had verwacht, dat zijn vroeger, daareven genoemd opstel de tegenstanders der assyriologie

---

[1]) Die afl. bevat verder nog (S. 393—416): *Neue Moabitische Funde und Räthsel*, door Prof. Schlottmann. Het is eene proeve van ontcijfering van nieuwe Moabietische inscriptiën, waarvan hem uit Jeruzalem een afschrift gewerd. Hare echtheid wordt evenwel betwist. Als daaromtrent zekerheid verkregen is, kom ik er op terug.

zou bewogen hebben om aanvallend op te treden. Nu dit niet is geschied, wil hij van zijne zijde het geheele leger te velde brengen. Daarmede voldoet hij tevens aan het verzoek van de redactie der *Zeitschrift*, die van hem verlangd had: »eine erneute und erweiterte Untersuchung der Grundlagen der Entzifferung der dritten Keilschriftgattung, unter gleichzeitiger Berücksichtigung und Entscheidung der wichtigeren in Betracht kommenden Differenzen der Entzifferer, um so eine Einsicht in das Mass der schon jetzt zu erreichenden Gewissheit zu ermöglichen, beziehungsweise die schon gewonnenne zu verstärken."

Het boek bestaat uit drie hoofddeelen: I. *Die Abhandlung*. II. *Die Inschriften*. III. *Das Glossar*. Sub II ontvangen wij den babylonischen tekst van de — in drie kolommen en drie talen bewaard gebleven — inscriptiën der Perzische koningen Cyrus, Darius, Xerxes en Artaxerxes Mnemon, in Latijnsche letters getransscribeerd, en daarnaast eene letterlijke Duitsche vertaling. Al de woorden, in deze inscriptiën voorkomende, worden in het Glossarium verklaard, met aanwijzing van de plaatsen, waar men ze vindt. Dit 2de en 3de gedeelte heeft evenwel slechts geringen omvang (S. 339—388), vergeleken met de »Abhandlung" (S. 3—338), waarvan ik thans den rijken inhoud wil doen kennen.

Schrader beantwoordt, in de eerste plaats, de vraag: welke hulpmiddelen ons bij de ontcijfering der assyrisch-babylonische spijkeropschriften ten dienste staan? Daartoe brengt hij 1° de reeds genoemde inscriptiën in drie talen: de éene tekst, het Perzische origineel, is verklaard; daaruit kan dus de babylonische overzetting, althans tot op zekere hoogte, worden opgehelderd; 2° de parallele teksten d. i. de in bijzonderheden van elkander afwijkende copieën van éene en dezelfde inscriptie, waaruit blijkt, welke verschillende teekens éene phonetische waarde hebben; 3° de syllabaria d. i. de in Assyrië ontdekte lijsten, waarop de phonetische waarde van karakters, die in de inscriptiën voorkomen, aangegeven en nog menige andere bijzonderheid van gramatischen aard medegedeeld wordt. Schrader behandelt ze (S. 14—52) zeer volledig en stelt hun nut door duidelijke proeven in het licht; 4° de afbeeldingen of tafereelen, waarbij de inscriptiën behooren en die, althans in het algemeen, haar inhoud doen kennen; 4° de historische traditie, in het O. Testament en elders, die ons aangaande Assyrië, Babel en hare geschiedenis voorloopig inlicht; 6° de vrije combinatie of conjectuur, welke, voortbouwende op de reeds genoemde grondslagen,

leemten aanvult, door hypothesen omtrent de waarde van een of ander teeken, den zin van dit of dat woord.

Nu wordt, in een paar trekken (S. 59 f.), de methode der ontcijfering geschetst — die in het vroegere opstel breeder was ontvouwd — bij wijze van overgang tot het tweede hoofddeel, het eigenlijke *corpus* der »Abhandlung", waarvan de titel luidt: *Die Ergebnisse der Entzifferung und deren Prüfung.* Wat heeft de ontcijfering der inscriptiën geleerd ten aanzien van het assyrisch-babylonische schrift? wat ten aanzien van de assyrisch-babylonische taal? Zietdaar de twee vragen, waarop Schrader ons hier (S. 61—115 en 177—312) antwoord geeft. Aan het onderzoek naar het schrift is nog een breede excursus toegevoegd (S. 155—177), waarin al de assyrische en babylonische eigennamen wat de lezing betreft vastgesteld en verklaard worden.

Wat dan het schrift aangaat wordt eerst aangewezen, dat de assyrisch-babylonische schriftteekens (geene letters, consonanten, en vocalen, maar) syllaben aanduiden, en wel òf enkelvoudige (bestaande uit één consonant en éene vocaal, als *ka*, *ki*, *ku*, *ak*, *ik uk*), of samengestelde (als *kam*, *rak*, *tur*). De teekens van de éene soort worden, volgens Ménant, in eene gelithografeerde tabel medegedeeld; van die der andere soort worden er 261 verklaard; hun geheele aantal bedraagt ongeveer 300. Nevens deze teekens met syllaben-waarde worden in de opschriften andere gebruikt, die begrippen of voorwerpen aanduiden; sommige daarvan zijn overigens geheel onbekend, zoodat wij, al kennen wij hun zin, niet eens beproeven kunnen ze uit te spreken; andere worden geschreven met de gewone syllaben-teekens, maar vertegenwoordigen in het opschrift niet de klanken van die teekens, maar die van een ander assyrisch-babylonisch woord met dezelfde beteekenis. Men noemt deze tweede soort van karakters ideogrammen en, op grond van hun gebruik, het assyrisch-babylonische schrift (niet alleen syllabarisch, maar ook) ideographisch. Uitvoerig zet Schrader uiteen, hoe men tot de verklaring van deze ideogrammen gekomen is, waarna hij die, welke in de opschriften in drie talen voorkomen, één voor één opheldert. Vervolgens vestigt hij de aandacht op het polyphone karakter van het assyrisch-babylonische schrift d. i. op het zonderlinge — en lastige — verschijnsel, dat één en hetzelfde teeken verschillende phonetische waarden heeft (b. v. *mat*, *lat*, *sat*, *kur*, *nat*), ja somwijlen ook nog als ideogram gebruikt wordt (b. v. het daareven bedoelde teeken als ideogram van »land" en het werk-

woord »nemen"). Van deze categorie van teekens worden er door Schrader meer dan 100 verklaard. Na bedaarde overweging van zijn betoog vind ik geene vrijheid om deze polyphonie te loochenen. Maar het is niet te verwonderen, dat men moeite heeft om er aan te gelooven. Schijnt het niet bijna ongerijmd, dat een volk zich het gebruik van zulk een schrift getroost heeft? [1])

Hierop volgt nu, zeer eigenaardig, de uitweiding over de assyrische en babylonische eigennamen. Hunne verklaring is als het ware de proef op de som. Gelukt zij, dan mag ook als bewezen worden aangenomen, dat het schrift ontcijferd is. En werkelijk, hoewel hier en daar nog eenige twijfel overblijft, in het algemeen is de lezing der eigennamen en de verklaring van hunne beteekenis zeer bevredigend.

Schrader gaat dan nu over tot de behandeling van de taal der opschriften. Hij levert ons wel geene volledige grammatica, maar toch eene opzettelijke en grondige beschouwing van de meeste grammatische verschijnselen, die als grammatica gelden mag. Het is zijn doorloopend streven aan te toonen, dat de assyrisch-babylonische taal semietisch is. Dit wordt afgeleid uit haar »lexikalischer Bestand", want verreweg de meeste woorden vinden wij in de andere semietische talen terug; verder uit haar grammatischen bouw, die tot in bijzonderheden wordt nagegaan. Van nadere inhoudsopgave mag ik mij hier onthouden, omdat zij zich toch tot eene dorre opsomming van de titels der §§ zou moeten bepalen.

Daarentegen moet ik nog even stilstaan bij de laatste bladzijden (S. 312—338), met het opschrift: *Schluss. Die Folgerungen.* De conclusie kan natuurlijk geene andere zijn dan deze, dat wij met de ontcijfering der assyrisch-babylonische spijkeropschriften op zeer vasten bodem staan. Als ten overvloede behandelt Schrader nog de bedenkingen, die tegen de juistheid harer resultaten — vooral in het *Liter. Centralblatt* 1870 n°. 43 — zijn ingebracht. Hij toont aan, dat men ten onrechte bezwaar heeft gezien in de menigvuldige vermelding van Israël en Israëlietische koningen in de op-

---

[1]) Met dit gedeelte der verhandeling verg. *The phonetic values of the cuneiform characters* bij George Smith (Londen 1871, 2½ Shillings), een werkje dat Schrader nog niet onder de oogen gekomen was. Het levert de verklaring van 380 karakters. In de inleiding wordt althans eene poging aangewend om de polyphonie in haar oorsprong op te helderen (uit de ontleening van het schrift aan een Turanisch volk en zijne graphische ontaarding), hetgeen evenwel thans nog slechts gebrekkig geschieden kan.

schriften: zij komen daar juist zóó — d. i. zoo betrekkelijk zelden en in zulk een verband voor — als men reden had te verwachten. Ook de overige tegenwerpingen houden geen steek. Hitzig's beschouwingen (verg. Tiele in *Theol. Tijdsch.* VI: 226 vv.) zijn in alle opzichten onhoudbaar.

Hiermede heeft Dr. Schrader de door hem aanvaarde taak ten einde gebracht. Menige bijzonderheid zou hij in zijne »Abhandlung", nog breeder hebben moeten ontwikkelen, indien hij niet, gelijktijdig daarmede, een ander boek had in het licht gezonden, dat den theoloog nog meer van nabij aangaat. Ik bedoel: *Die Keilinschriften und das Alte Testament. Met chronol. Beil., einem Glossar, Registern und 2 Karten* (Giessen, 1872, 2½ Thaler). Hij geeft ons hier eene reeks van kortere of langere scholiën bij alle die plaatsen van het O. Testament, die op de eene of andere wijze, formeel of materiëel, door de assyrisch-babylonische inscriptiën worden opgehelderd of daarmede in eenig verband staan. Die inscriptiën zelve, voor zoover ze licht geven over het O. Testament of daaruit licht ontvangen, worden daarbij, in Latijnsche transscriptie, medegedeeld, vertaald en verklaard. Op die aanteekeningen, naar de volgorde der boeken in de gewone vertalingen des O. Testaments medegedeeld, volgt een chronologische excursus (S. 292—306), houdende vergelijking van de assyrische en de oud-testamentische tijdrekening in haar onderling verband, met opgave van de redenen, waarom, bij verschil, aan de eerste de voorkeur moet worden gegeven. Daarna worden eenige, voor de geschiedenis buitengewoon belangrijke momumenten vertaald medegedeeld: de assyrische regentenlijst, de zgn. »Verwaltungsliste", de canon van Ptolemaeus en eene kleine synchronistische tabel (S. 307—333). Vervolgens ontvangen wij een *Glossarium*, waarin al de woorden verklaard worden, die in de opschriften, in het boek zelf opgenomen, voorkomen (S. 334—374); eindelijk nog zeer uitvoerige registers van zaken, namen en hebreeuwsche woorden (S. 375—382) en »Nachträge und Berichtigungen" (S. 383—385). De twee kaarten geven een overzicht van Sanherib's veldtocht in Palestina en eene afbeelding van Assyrië en Babylonië.

Het is niet wel mogelijk, in een kort bestek den inhoud van dit belangrijke boek te resumeeren. Verreweg de meeste aanteekeningen geven inderdaad licht of brengen althans gewichtige quaestiën op het tapijt. Zonder in het allerminst op volledigheid aanspraak te maken, stip ik enkele bijzonderheden aan.

Bij *Gen.* IV: 2 (S. 8 f.) de zeer aannemelijke gissing, dat Habel hetzelfde woord is als het assyr. *habal, hablu,* dat »zoon" beteekent. De analogie der overige naburige namen (Adam, Eva, Seth, Enôsh enz.), die gezamenlijk appellatieve beteekenis hebben en »mensch", »moeder", »spruit" enz. aanduiden, maakt dit zeer waarschijnlijk. Tegelijk eene vingerwijzing naar Babylonië, als het vaderland der oud-testamentische scheppingsverhalen.

In de aant. bij *Gen.* XI: 4 (S. 35 ff.) verklaring van Nebucadrezar's inscriptie op den tempel te Borsippa, tevens verbetering van Dr Oppert's opvatting, die trouwens reeds 15 jaren geleden werd voorgedragen: de 42 generatiën en de zinspeling op den zondvloed vallen geheel weg.

Ter toelichting van *Gen.* XIV (S. 47 ff.), inzonderheid van den naam Kedorlaomer, worden inscriptiën van Sanherib en andere koningen bijgebracht — zonder dat Schrader evenwel, met G. Smith en anderen, zich haast om daaruit gevolgtrekkingen af te leiden ten aanzien der geloofwaardigheid van het bijbelsche verhaal.

Uit de vermelding van Assur in *Num.* XXIV: 22, 24 pleegt men op te maken, dat Bileam's zegenspreuken eerst in de 8ste eeuw vóór Chr. kunnen gedicht zijn. Schrader (S. 65 ff.) betwist dit, daar de monumenten duidelijk leeren, dat de koningen van Noord-Israël reeds in de 9de eeuw met Assyrië in aanraking kwamen en Phenicië toen reeds schatting naar Nineve zond. Met de gevolgtrekking, die hij hieruit ten aanzien van *Num.* XXII—XXIV wil afleiden, hebben wij ons thans niet in te laten. Doch het feit zelf — reeds vroeger bekend, doch door Schrader met groote omzichtigheid onderzocht en tegen bedenkingen gehandhaafd — is hoogst merkwaardig. In het vervolg van zijn boek komt hij er nog meer dan eens op terug (S. 94 ff., 101 ff., 108 f.), waarbij hij gelegenheid vindt om de betrekking van Achab en van Jehu tot de Syrische koningen Benhadad (waarvoor, met de LXX en de monumenten, Benhadar te lezen is) en Hazaël op te helderen.

Daarbij komt óók aan het licht, dat ten aanzien van den regeeringstijd dezer koningen de assyrische chronologie met die van het O. Testament in strijd is. Dit verschijnsel doet zich ook op andere punten voor. Terwijl volgens beide tijdrekeningen de verovering van Samaria in 722 v. Chr. valt, wijken zij van elkander af wat aangaat de regeering, vooreerst van Achab en Jehu, dan van Menahem (Pekah) en Azaria (of Uzzia), eindelijk wat betreft den tocht van Sanherib tegen Hizkia, die volgens de monumenten niet in

715 of 14, maar in 701 v. Chr. moet worden gesteld. Al deze verschilpunten worden door Schrader in de noten bij de boeken der Koningen (o. a. S. 114 ff., 154 ff., 196) en in den chronol. excursus behandeld. Hij aarzelt niet, de assyrische chronologie — die op gelijktijdige aanteekeningen berust — boven de oud-testamentische te verkiezen en rekent dus 854 v. Chr. tot de regeering van Achab, 842 tot die van Jehu, 738 tot die van Menahem en van Uzzia; stelt de tuchtiging van Pekah en Rezin door Tiglath-Pileser (IV) in 734 v. Chr., het gezantschap van Merodoch Baladan (*Jes.* XXXIX; 2 *Kon.* XX) warrschijnlijk in 704 of 703, eindelijk Sanherib's beroemde expeditiie in 701 v. Chr. Of, gelijk hij zelf de punten van verschil, in eene synchronistische tabel aanschouwelijk gemaakt, kort samenvat: »Man sieht, wie zuvörderst, nämlich bei Achab und Jehu, die Differenz zwischen Bibel und Monumenten etwa 40—50 Jahre beträgt; wie dieze Differenz sich bei Azarjah-Menahem um ein bis zwei Jahrzehnte verringert; wie die biblische Zeitrechnung bei Hosea in die assyrische einmündet und wie endlich bei dem Datum von Samariens Fall beide Zeitrechnungen coincidiren. Die Zeitrechnung diesseit dieses Ereignisses betreffend, klafft sofort wieder eine Differenz von 13 Jahren, während bezüglich die Regierung Manasse's beide Rechnungen in befriedigender Weise übereinkommen" (S. 299 f.).

Liefst onthoud ik mij vooralsnog van elk oordeel over deze allerbelangrijkste punten. Dr. Oppert meent een middel gevonden te hebben om het verschil in quaestie weg te cijferen, maar wordt door Schrader wederlegd. Doch is er wellicht nog een ander middel? en laat de Egyptische chronologie toe, dat wij — wat Schrader's opvatting met zich brengen zou — de scheuring van Salomo's rijk eene halve eeuw later stellen? Ziedaar vragen, waarop ik thans nog niet antwoorden kan. Hierin evenwel ben ik het geheel met Schrader eens, dat de chronologie van het O. Testament, zelfs voor de jaren na Salomo, alleszins bevestiging van elders behoeft, vóórdat wij daarop bouwen mogen.

Slechts met een enkel woord wijs ik nog op de uitvoerige behandeling van Sanherib's tocht (S. 168—207), op de mededeelingen over Ezar-Haddon, Manasse en No-Amon (S. 238 ff., 287), op de aanteekeningen over de chronologie van Jesaja's werkzaamheid en den ouderdom van enkele zijner profeticën (S. 123, 253, 254 ff.; met *Jes.* XXIII: 13 weet ook Schrader geen weg, waarom hij S. 269 Ewald's bekende conjectuur overneemt).

Mijn overzicht, hoe beknopt ook, zal, naar ik vertrouw, voldoende zijn, om Dr. Schrader's voortreffelijke geschriften te doen kennen en alle belangstellenden op de studie daarvan belust te maken. Meer dan dit beoogde ik voor het oogenblik niet. De gelegenheid om bijzonderheden te bespreken doet zich van zelve later voor, want met boeken als deze komt de beoefenaar van het O. Testament telkens opnieuw in aanraking.

Nu wij toch met Assyrië en Babylonië bezig zijn, mag hier ook wel met een enkel woord de aandacht worden gevestigd op het verhaal van den zondvloed, door G. Smith onder de monumenten van het Britsche Museum ontdekt en ontcijferd. Den hoofdinhoud deelden de dagbladen ons reeds mede (verg. o. a. *Haarl. Courant* van 7 December l. l.). Wanneer de verhandeling van Smith is uitgegeven, zal, hoop ik, onze vriend Tiele zich opgewekt gevoelen, om ons daarmede nader bekend te maken.

Ten slotte nog eene mededeeling van de voor ons meest belangrijke artikelen in de laatste afleveringen van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* (verg. Jaargang VI: 237). In Deel IX geeft Geiger nog een paar opmerkingen over de lezing van *Jes.* X: 5 en 2 *Kon.* XXIII: 10 (S. 316). In Deel X levert hij (S. 10 ff.) eene zeer belangrijke aankondiging van het hierboven besproken *Manuel du Lecteur*. Van Dr. A. Kohut ontvangen wij *Etwas über die Moral und die Abfassungszeit des Buches Tobias* — ook afzonderlijk uitgegeven — waarin het ontstaan van dat boek in de 3de eenw onzer jaartelling wordt geplaatst, een resultaat, dat ook Geiger zeer vreemd schijnt. Deze laatste beoordeelt (S. 84—103) Wellhausen's *Bücher Samuel's*, gelijk te verwachten was, niet zeer gunstig: *W.* leidt de fouten te veel uit het toeval af en brengt de geschiedenis van den tekst niet genoeg in verband met die van de Joodsche theologie (of zou Geiger daarin te ver gaan?). Hij handelt verder (S. 113 ff.) over het Parsisme en het Jodendom; over de dogmen der erfzonde en der verzoening in de latere Joodsche theologie (daarin uit het Christendom binnengedrongen, S. 166 ff.); over de uitgave van *Genesis* en *Jesaja* door Baer (S. 187 ff.); over den Targum op de profeten (S. 198 ff.). Dr. J. Auerbach levert eene kleine bijdrage tot de verklaring van Mesa's opschrift (S. 266 ff.), terwijl, eindelijk, Geiger zelf nog den tekst van *Jes.* XX: 17 (S. 269) en van *Jos.* XIII: 3 (S. 277) bespreekt en eenige gissin-

gen van de Lagarde beoordeelt (S. 271 ff.). Genoeg om te bewijzen, dat de *Jüdische Zeitschrift* zich flink handhaaft en dat de bekwame Redacteur zijne studiën onvermoeid voortzet.

16 Dec. 1872.

A. K.

Irenaeus der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehunsgeschichte der altkatholischen Kirche, von Heinrich Ziegler, Gymnasiallehrer. Berlin, Georg Reimer. 1871.

»De drie kerkleeraars, die kunnen worden beschouwd als de voornaamste vertegenwoordigers van het, in strijd met het Gnosticisme, zich vormende en vaststellende Katholicisme, zijn Irenaeus, Tertulliaan en Clemens van Alexandrië. Irenaeus is waarschijnlijk de oudste van hen, en, om de veelzijdigheid van zijne kerkelijke betrekkingen, van bijzondere beteekenis. Afkomstig uit het Oosten en getrouw aan de Klein-Aziatische traditie, behoort hij toch, wat zijn geest en zijn kerkelijke werkzaamheid aangaat, geheel tot het Westen. Hij is ten minste eenmaal in Rome geweest, hij heeft het lijden van eene der grootste en schrikkelijkste Christenvervolgingen en de houding van de Christenen daaronder van zeer nabij gezien en is zelf door haar bedreigd geweest. Hij heeft geruimen tijd een invloedrijk bisschoppelijk ambt vervuld, en heeft een levendig en werkzaam aandeel genomen aan alle belangrijke strijdvragen en twisten, die de kerk in de laatste decenniën der tweede eeuw in beweging hebben gebracht; tegen de diepst ingrijpende en gevaarlijkste beweging der tweede eeuw, tegen het Gnosticisme, is Irenaeus als een der eerste en der gelukkigste tegenstanders in het strijdperk getreden; zijn werk tegen de haeretici is niet alleen voor zijn tijd van belang geweest, ook nog Epiphanius en Theodoretus, zouden hunne haeresiologische werken niet hebben kunnen schrijven, als hij hun niet was voorgegaan. In den Paschastrijd grijpt Irenaeus beslissend in; de episcopaalinrichting der kerk, die vóór hem alleen in pseudonieme geschriften bepaald gehandhaafd was, wordt door hem voor het eerst openlijk en onbewimpeld verdedigd en tot algemeene gelding gebracht, en komt, wezenlijk door zijne medewerking, in een gewijzigd stadium van ontwikkeling.

De voorrang van den bisschop van Rome boven de andere metropolitaanbisschoppen vindt in Irenaeus zijn eersten voorvechter, al is het ook nog niet in den zin van de latere absolute heerschappij. Irenaeus is verder een hoofdgetuige voor de gelding van den N. Testamentischen canon in zijn tijd, terwijl ter andere zijde het gezag der regula fidei nevens de Schrift en in zekeren zin boven haar door hem het eerst duidelijk is uitgesproken, en de eenheid der katholieke kerk door geen kerkleeraar even consequent en onvoorwaardelijk gevorderd is als door hem. Ja ook ten opzichte van het Montanisme heeft Irenaeus eene, al is het niet zich zelf altijd gelijkblijvende, toch steeds klare en bepaalde houding aangenomen. Kortom, Irenaeus is voor ons, wegens de veelzijdigheid van zijne betrekkingen tot den kerkelijken strijd van zijn tijd, en wegens de vastheid, waarmede hij al deze verschillende bewegingen tot de eenheid der katholieke kerk wist over te leiden en al het vreemdsoortige wist af te zonderen, een trouwe spiegel van het ontwikkelingsstadium, waarin de kerk zich toen bevond."

Ziedaar in weinige trekken een flink beeld van Irenaeus' beteekenis in de kerkgeschiedenis. Het is eene bladzijde uit de inleiding van het werk van Ziegler. Er is daarin, naar het mij voorkomt, niets te veel gezegd. Wanneer men zich bezig houdt met de studie van de kerk der tweede eeuw, dan heeft men telkens aanleiding om op te merken, hoe elke voorkomende vraag het onderzoek leidt naar de geschriften en den persoon van den bisschop van Lyon. Niet zoozeer omdat hem een plaats toekomt onder die groote geesten, die aan geheel hun tijd den stempel van hun eigenaardigheid indrukken. Men behoeft niet veel van Irenaeus gelezen te hebben om zich te overtuigen, dat het niet de genialiteit is, waardoor hij het meest heeft uitgemunt. Maar hij was juist de man, dien zijn tijd behoefde om het schip der kerk, veilig door al de gevaarlijke stroomen heen, te sturen. Zijn bezonnen practische, echt katholieke zin was het beste kompas bij zulk een vaart, en zijne uitnemende persoonlijke qualiteiten omgaven hem met een vertrouwen, waardoor zijn invloed ver buiten zijn naasten werkkring kon doordringen. Ziegler zegt terecht, dat, als hij een meer consequent systematische geest was geweest, hij minder geschikt geweest zou zijn voor hetgeen men als zijn taak kan beschouwen, de verbinding der strijdende uitersten in de eenheid van het Katholicisme. En zeker, zou hij daardoor minder waard zijn voor hetgeen wij thans vooral, bij ons historisch onderzoek, in hem

waardeeren, dat hij zoo getrouw alles afspiegelt wat er in zijn tijd in de kerk omging.

Zoodra na de Hervorming de liefde voor studie van kerkgeschiedenis weder wakker werd, heeft Irenaeus ook de aandacht getrokken en voortdurend is daarna de literatuur over hem aangegroeid. In den nieuweren tijd, nu men de oudste kerkvaders eerst waarlijk historisch heeft leeren gebruiken, heeft men zich op nieuw en ernstiger met hem beziggehouden; maar het is eenigszins bevreemdend, dat wij tot nog toe wel de uitmuntende editie van zijne werken van Stieren ontvangen hadden, maar er over hem nog geene volledige monographie was verschenen. Ziegler had zich daartoe reeds voorbereid door eene studie over Irenaeus' leer over Schrift, Overlevering en Kerk, in 1868 verschenen, en nu heeft hij getracht door dit werk die leemte in de literatuur aan te vullen.

Hij behandelt eerst Irenaeus' persoon, daarna diens leer. In het eerste gedeelte heeft hij alles bijeengebracht, wat van historische bijzonderheden over den Lyonschen bisschop uit diens werken of uit berichten van anderen is op te sporen. Bijzonder veel is dat niet. Het bestaat haast uitsluitend in het aandeel dat hij heeft gehad aan den kerkelijken strijd van die dagen. Dat vormt dan ook het belangrijkste gedeelte van dit eerste hoofdstuk. De punten, waarop bijzonder de aandacht wordt gevestigd, zijn: Irenaeus' Paulinisme, zijn betrekking tot den Paschastrijd, zijn houding tegenover het Montanisme en zijn bestrijding van de Gnostiek.

Veel uitvoeriger is het tweede gedeelte, de systematische beschrijving van de leer van Irenaeus. Het was zeker geen gemakkelijke taak het plan voor die beschrijving aan den auteur zelf te ontleenen. Maar Ziegler heeft zich toch wel wat zonderling over dat bezwaar heengeholpen, door eenvoudig het schema eener ouderwetsche dogmatiek (Pars formalis, Theologie, Anthropologie, Christologie, Eschatologie) tot grondslag bij zijne behandeling te nemen. Daardoor had hij wel de gelegenheid om alles wat hij bij zijne lectuur ontmoette, aanstonds onder bepaalde rubrieken te brengen, maar het gevolg van die methode was toch ook, dat Irenaeus' denkbeelden werden gerangschikt niet naar de beteekenis, die zij bij hem hebben, maar naar de eischen van het systeem. Bij de indeeling in Pars formalis en materialis deed dit niet veel kwaad, omdat werkelijk bij Irenaeus de begrippen over overlevering en Schrift in de eerste rij in aanmerking komen. Maar meer hindert het, als men bijv. de leer over de kerk als vierde onderdeel van

het tweede onderdeel van de Christologie behandeld ziet. Dit schijnt mij eene bepaalde fout in het boek. Maar daarnevens wensch ik aanstonds uit te spreken, dat al wat men in dat knellende raam bijeengebracht vindt, getuigt van degelijke studie zoowel van Irenaeus zelf als van de literatuur over hem en zijn tijd. Het zou een onbillijke eisch zijn, als men van zulk een werk verlangde, dat het een boeiende lectuur zou leveren. Mogelijk had de auteur, door meer zorg voor taal en stijl, het genoegen voor den lezer nog wat kunnen vermeerderen. Maar alles is nauwkeurig en degelijk. Zorgvuldig zijn de bewijsplaatsen aangehaald en overal verraadt zich het streven om over de talrijke bijzonderheden een algemeen overzicht te verkrijgen en zoo den inwendigen samenhang van de ideeën te vatten. Het boek is, in mijn oog, een wezenlijke aanwinst voor onze theologische literatuur, en kan, behoudens het onvermijdelijke verschil van zienswijze, met vertrouwen bij de studie der oudste kerkgeschiedenis gebruikt worden.

Toevallig is deze aankondiging, die ik reeds vóór een half jaar schreef, bij mij blijven liggen. Ik geef haar toch nog, om de aandacht van hen, die het werk van Ziegeler niet kennen, nog daarop te vestigen.

Van het groot aantal nieuwe boeken, die nog op aankondiging in ons tijdschrift wachten, vermeld ik, uit tijdsgebrek, in deze aflevering, alleen:

Antoine Court. Histoire de la réstauration du Protestantisme en France au XVIIIe siècle, d'après des documents inédits par Edmund Hugues. Paris. Michel Lévy, Frères, 1872. 2 Tom. fr. 15.

Welk een tijd, en welk een mannen, waarvan dit boek verhaalt! Welk een beschamende leerschool van zelfopofferende toewijding aan een groot levensdoel! Maar daarbij ook, welk een treffend bewijs, hoeveel één mensch in het belang zijner medeburgers vermag!

In 1685 heeft Lodewijk XIV het Edict van Nantes herroepen. In 1715 vaardigt hij een verklaring uit, dat het zoogenaamde Protestantisme in Frankrijk heeft opgehouden te bestaan, zoodat allen die zich aan hunne verplichtingen jegens de Katholieke Kerk onttrekken als »relaps" zullen gestraft worden.

Drie vierden eener eeuw later is de oude kerk der Hugenoten in vollen bloei hersteld, en is zij machtig genoeg geworden om aan Lodewijk XVI een edict van tolerantie te ontwringen.

Gaat men de geschiedenis van die herleving in haar verborgen ontwikkeling na, dan vindt men overal als de ziel der beweging, de edele persoonlijkheid van Antoine Court.

Antoine Court was geen onbekende in de geschiedenis. Sinds lang was hem de eernaam van den hersteller van het Fransche Protestantisme gegeven. Men wist ook, welk een kostbare literarische nalatenschap de bibliotheek van Genève van hem bezat. Verschillende auteurs hadden haar geraadpleegd, en de »Société de l'Histoire du Protestantisme Français" had daarvan een overzicht, bij wijze van inhoudsopgave, bekend gemaakt. Maar nog had niemand zich gewaagd aan een opzettelijke studie van de geheele verzameling. Geen wonder, als men bedenkt, dat de »papiers Court," behalve eenige losse pakketten, 116 zware kwartodeelen vormen. Voor een groot gedeelte zijn het brieven en minuten van brieven. N°. 1 van de verzameling bevat de brieven gericht aan Court van 1718—1755 in 28 deelen. N°. 7 de minuten van Court's eigene brieven van 1720—1755 in 13 deelen. Men berekene, wat alleen reeds deze documenten waard zijn voor de geschiedenis. Daaraan sluiten zich dan andere serieën aan van correspondentie van Court en diens zoon, den bekenden Court de Gébelin. Verder vindt men allerlei stukken die betrekking hebben op de tijdsomstandigheden, theologische werken en hoogstbelangrijke historische aanteekeningen en uitvoeriger schetsen over die herstelling van het Fransche Protestantisme, waarin de auteur zelf zulk een belangrijke rol vervuld heeft. De heer Hugues heeft moed gehad en gelegenheid gevonden om geheel deze collectie te bestudeeren. Gedurende twee jaren heeft hij, als het ware, dag aan dag met die oude Hugenoten hun strijd hun lijden, ook hunne feesturen doorleefd; en het was hem, zegt hij, daarbij te moede, als iemand die overgebracht in een oorspronkelijke, vreemde en toch heerlijke wereld, het voorrecht genoot om het eerst haar te aanschouwen en te bewonderen. Daarmede had hij evenwel slechts ééne zijde van zijn onderwerp leeren kennen. De gedenkstukken der Hugenoten verhalen van hun eigen ervaring, maar in het bedrijf hunner vijanden zijn zij slechts voor zoo verre ingewijd, als zij daarvan de slachtoffers zijn geworden. Onze schrijver moest dus ook de documenten afkomstig van de andere zijde doorzoeken, en daarvoor heeft hij verschillende archieven met goed gevolg geraadpleegd. Zoo toegerust is hij zijn boek gaan schrijven. De wijze van behandeling was hem van zelf aan de hand gegeven. Antoine Court vormt zoozeer het middelpunt van de geschiedenis,

die hij had te verhalen, dat hij in diens biographie een natuurlijken leiddraad vond. Daarbij hinderde het niet, wanneer hij telkens den blik in ruimer kring liet rondgaan, en Court's medestrijders in zijne voorstelling hun wettige plaats toekende. Ook belangrijke documenten konden, zonder stoornis, in het verhaal worden ingevlochten; want de loop der gebeurtenissen bracht hem altijd van zelf weer tot den persoon van Court terug, en de eenheid liep geen gevaar onder den rijkdom en de verscheidenheid der stof verloren te gaan. De schrijver heeft zich, naar het mij voorkomt, uitmuntend van zijn taak gekweten. Mij ten minste heeft hij verleid, om, terwijl ik eerst slechts plan had op een meer vluchtige inzage, de twee deelen van het begin tot het einde door te lezen. Die lectuur heeft bij mij den indruk achtergelaten van een diepe bewondering voor den grooten man, den onvermoeiden strijder, aan wiens nagedachtenis deze bladzijden zijn gewijd. Maar krachtig wordt men tevens daarbij aangegrepen door den ernst van een tijd, die zulke mannen als Court vormt.

Hoe hoog men zijne en anderer persoonlijke deugden ook moge aanslaan, er is voor de psychologische verklaring van hetgeen zij gezocht en gedaan hebben nog iets meer noodig. Duidelijk werden zij geleid en gedreven, men zou bijna zeggen: gedragen, door de macht eener idee, die hen verhief boven alle vrees, hun moed gaf om ook het schijnbaar onmogelijke te wagen, en hen ook werkelijk deed tot stand te brengen wat zij zich hadden voorgesteld. Hoe meer een tijdperk of een levenskring een bepaald karakter draagt, zooveel te duidelijker vertoont zich die objectieve macht in al het subjectieve streven. In de fransche omwenteling schijnt het individu haast niet anders meer dan het willenlooze orgaan van de objectieve idee. Iets dergelijks vinden wij hier, in mindere mate, maar in veel eerbiedwaardiger vorm. De personen beteekenen meer, maar ook omdat de objectieve idee zulk eene is, die de hoogste individueele zedelijke krachtsinspanning vereischt. Er is meer bezonnenheid, meer zelfbeheersching, maar daardoor rijst de volkomen overgave aan de levenstaak nog slechts te meer in waarde. Men wordt gedreven en gedragen, maar datgeen waarheen men wordt gevoerd is wat men zelf als het beste op aarde heeft gekozen, en de macht waardoor men zich gedragen gevoelt is dezelfde die men als de heilige rechter over geweten en leven vereert. Het moet, met al de ellende waarmede het gepaard ging, een heerlijk leven geweest zijn. Zoo altijd den drang eener groote gedachte in zich te ge-

voelen; zoo uit de hoogte van het reinste idealisme te kunnen neerzien op het vulgaire levensgenot, waarvan men voor altijd afstand heeft gedaan, en op de gevaren die elken stap bedreigen; zoo elken morgen te ontwaken voor een taak die de uiterste inspanning van alle krachten vereischt, en bij het terugzien zich telkens te mogen bekennen, dat men veel, boven verwachting veel heeft tot stand gebracht; — wat schijnt ons eigen leven met al zijn kalmte en gemak, maar ook met al zijn dofheid en slapheid, daartegenover kleurloos en mat!

Hoe ving zulk een leven als dat van Court aan?

Hij werd geboren in 1696, zoodat zijn jeugd viel in dien noodlottigen tijd tusschen de herroeping van het Edict van Nantes en de Declaratie van 1715, den tijd, waarin het Protestantisme tot elken prijs moest worden uitgedelgd. Toen de herroeping van het Edict bekend werd, vormden zich onder de Hugenoten drie groepen: de eerste, de rijkste, zocht redding in de vrijwillige ballingschap; de tweede, de vurigste, organiseerde den opstand; de derde, de talrijkste, wachtte gelaten de donkere toekomst af. Tegen de tweede had de regeering hare legers afgezonden en na hevigen strijd hadden de Camisarden het onderspit gedolven. Op de laatste waren zonder erbarming de maatregelen toegepast, die geen uitweg overlieten tusschen bekeering en gevangenis of doodstraf. Overal waakte de pastoor, voorgelicht van zijne spionnen, dat geen pasgeborene aan den katholieken doop, geen kind aan de school, geen bruidspaar aan het altaar, geen stervende aan de laatste sacramenten ontsnapte. Van openlijk verzet kon voor de weerlooze burgerij geen sprake meer zijn, maar ook de minste verdenking was genoeg om een onbarmhartige vervolging uit te lokken. De instructiën van den intendant waren zonder genade. Wat bleef er voor de vervolgden anders over, dan hun geloof in hun hart te begraven en zorgvuldig allen aanstoot te vermijden? Toch gistte in stilte het verzet tegen die onderdrukking voort. Enkele predikanten, Pierre Corteiz, Salomon Sabatier, Etienne Arnaud en anderen hielden de beweging levendig en organiseerden van tijd tot tijd geheime samenkomsten. Profetessen doorreisden het land en vuurden de geestdrift der getrouwen aan. Een der huizen, waaraan zij wisten veilig te kunnen aankloppen, was dat van Court's ouders. Het waren knappe, maar weinig bemiddelde lieden. Zijn vader stierf vroeg. Zijne moeder was eene kloeke vrouw, die de opvoeding van hare kinderen met zorg ter hand nam. Antoine bezocht de school van

hunne woonplaats, Villeneuve de Berg, een klein stadje in Vivarais. Hij leerde wat daar te leeren viel, en onderscheidde zich toen reeds door zijn vastheid van karakter. Door niets liet hij zich bewegen naar de mis te gaan. Hij leed daarvoor mishandelingen van zijne kameraden, maar gaf niet toe. Omdat hij weigerde voor verder onderwijs de Jezuïetenschool te bezoeken, werd er besloten, dat hij in den handel zou gaan. Maar hij gebruikte de kennismaking, die hij daardoor met de bewoners der landstreek aanknoopte, om over den godsdienst te spreken en de geheime godsdienstige literatuur der verdrukte Hugenoten te bemachtigen. Nog was hij slechts een kind, toen hij bemerkte, dat zijne moeder 's nachts van tijd tot tijd in stilte het huis verliet. Vermoedende, dat zij dan naar die nachtelijke bijeenkomsten ging, waarvan hij soms had hooren spreken, sluipt hij haar eens na en wordt eerst op grooten afstand door haar ontdekt. Zij kan geen weerstand bieden aan zijne bede om haar te mogen vergezellen. Een der vrienden, die zij ontmoeten, draagt hem verder, en van nu af neemt hij geregeld deel aan die indrukwekkende godsdienstoefeningen der woestijn. Het volksgeloof erkent in hem een van die kinderen, die geïnspireerd zijn door den geest Gods, — en zeker dwaalde het daarin niet. Wat zou het geweest zijn, dat den knaap zoo vroeg reeds bond aan het martelaarschap van den werkkring van een predikant der woestijn, zoo niet de diepe ernst zijner omgeving, de objectieve macht der religieuse idee, die dat geslacht met onweerstaanbaar vermogen aangreep? Ook zijn eerste prediking werd hem ontlokt, haast zonder dat hij het zelf wist. In eene van die geheimzinnige samenkomsten, waar slechts een dertigtal bijeen was, nam hij op eens het woord en de eenvoudige zielen, die hem hoorden, verklaarden, dat het was, alsof er een engel opzettelijk uit den hemel gezonden was om te prediken. Nu duurde het ook niet lang meer of hij kondigde aan zijne moeder zijn onherroepelijk besluit aan, om predikant te worden. Zij had geen moed om hem te weerhouden, al was het ook, dat zij, zooals Court verhaalt, hem aanzag als een offer, dat zij, als een tweede Abraham, aan de goddelijke beschikking bracht.

Hij begon met zich op de hoogte te stellen van den toestand zijner geloofsgenooten. Daarvoor doorliep hij Languedoc, Vivarais, Dauphiné, drong in Marseille in de galeien door, onbekommerd over het levensgevaar dat hem ieder oogenblik bedreigde, overal den moed opwekkende en weldra door de vrienden genoemd als de man die de verwoeste kerk weer zou oprichten.

Dat was hij ook. Maar minder nog door den onverschrokken geloofsmoed, dien zij zoo in hem bewonderden, dan door een eigenschap, waarvan de waarde toen zeker door de meesten onder hen niet zal zijn erkend. Court was, met al zijn geestdrift, een door en door bezonnen man. Aan moed om den dood te trotseeren ontbrak het in de kringen der Hugenoten niet. Hunne predikanten speelden veeleer met het gevaar. Maar wat al die zelfopoffering vruchteloos dreigde te maken, was aan de eene zijde het gemis van een bepaald doel, aan de andere het fanatisme, dat, aanhoudend aangevuurd door de zoogenaamde geïnspireerden, alle geregeld gemeenteleven belemmerde. Aan Court komt de eer toe, dat hij meer dan anderen er toe heeft bijgebracht, dat dit fanatisme beteugeld en de werkzaamheid der leeraars naar een vast plan geregeld werd. Hij gaf zich helder rekenschap van de gevaren van den tegenwoordigen toestand en van hetgeen er gedaan moest worden, om een blijvend werk te stichten. »Vier middelen, schrijft hij, deden zich aan mijn geest voor. Het eerste was om het volk bijeen te brengen en te onderwijzen in godsdienstige samenkomsten; het tweede, het fanatisme te bestrijden, dat naar alle zijden om zich heen had gegrepen en zulken tot gezonde denkbeelden terug te brengen, die de zwakheid of het ongeluk gehad hadden zich daardoor te laten aansteken; het derde, de tucht te herstellen en de gewoonte weder in te voeren van de consistories, de ouderlingen, de colloques en de synoden; het vierde, zooveel in mijn vermogen zou zijn, jonge predikanten te vormen, leeraars uit vreemde landen tot ons te roepen, en, indien zij de roeping misten voor het martelaarschap en niet gezind waren om aan mijne dringende beden gehoor te geven, dan bij de protestantsche mogendheden hulp in geld te vragen, om steun te verleenen aan de studie en het onderhoud van jonge menschen, in wie genoeg moed en goede wil leefde om zich te wijden aan het heil en den dienst van hunne broeders." Het was ook dit plan dat werd aangenomen op de eerste synode, door toedoen van Court, bijeengekomen in de nabijheid van Nîmes, op den 11den van dezelfde maand, Augustus 1715, waarin Lodewijk XIV den laatsten adem uitblies. De vergaderzaal was een verlaten steengroef en het zestal predikanten met drie of vier leeken was op steenblokken gezeten. Court, stellig een der jeugdigsten, — hij was eerst 19 jaar — werd aanstonds tot moderateur en secretaris benoemd. Hij ontvouwde zijn plan, dat algemeen werd goedgekeurd, en nu als regel werd aangenomen. Men ver-

eenigde zich met zijn raad om voorzichtig te werk te gaan met het houden van godsdienstoefeningen en schafte, mede op zijn voorstel, het misbruik af om de opbrengst der collecte voor de armen ten dienste der predikanten te besteden. Nu moest het plan worden volvoerd, en Court wijdde zich daaraan met een inspanning, die weldra te veel werd voor zijne krachten. Altijd op weg, altijd bespied en nagejaagd door de agenten der geestelijkheid, telkens op het punt van in hun handen te vallen, doorreisde hij de streken waar vroeger het Protestantisme had gebloeid, en gelukte hem, menigmaal boven verwachting, den weggezonken ijver weer aan te vuren. Hardnekkigen tegenstand vond hij bij de geïnspireerden, die geen synodaalgezag wilden erkennen en tegen wie hij nog in 1720 het gezag van Pictet en van de Vénérable Compagnie van Genève moest inroepen. Daarbij kwam, dat niet alle medehelpers berekend waren voor hunne taak. De eenigen, die als de gelijken van Court kunnen worden aangemerkt, waren Corteiz en Arnaud, en reeds in 1718 stierf Arnaud aan de galg te Montpellier. Toch gelukte het een wezenlijke opwekking te weeg te brengen. In 1715 was het een zeldzaamheid een gehoor van twee à driehonderd personen bijeen te zien; sinds 1718 waren er vergaderingen van tweeduizend en er wordt zelfs van enkele van vierduizend gesproken. Nog altijd werd daarvoor de nacht genomen. De vergaderingen bij daglicht beginnen eerst omstreeks 1743. Wanneer men bedenkt, hoeveel geheime voorbereiding er noodig was om de geloovigen bijeen te krijgen, welk een moeite er verbonden was aan het bereiken van de meestal afgelegen plaats, en aan welke gevaren de deelnemers zich blootstelden, dan gevoelt men, hoe machtig de drang om de verboden prediking te hooren moet geweest zijn, dat zich zulke talrijke vergaderingen om den kansel der woestijn vereenigden. Intusschen werd door de leiders der beweging krachtig de hand gehouden aan de regeling der kerkelijke orde. De Synoden kwamen gedurig bijeen en het kerkelijk leven werd, zooveel de omstandigheden het gedoogden, in al zijn bijzonderheden gereglementeerd. Streng werd de tucht uitgeoefend. Geen halve toewijding werd geduld. Wie nog de mis uit vrees bezocht of kerkelijke huwelijksinzegening van den priester aannam werd van het avondmaal geweerd. En in dit alles vinden wij overal Court als den man die de beweging wekt en leidt.

Er is hier geen ruimte om hem te volgen op zijne zwerftochten en de bijzonderheden zijner werkzaamheid na te gaan. Als door

een wonder ontsnapt hij telkens aan het gevaar, dat hem te meer bedreigt naarmate zijne beteekenis in die herleving van het Protestantisme meer algemeen bekend en erkend wordt. Midden onder dien uitputttenden levensloop houdt hij zich nog bezig met literarischen arbeid, terwijl de documenten te Genève bewaard getuigen van een rustelooze correspondentie. Dat alles duurt tot in 1729. Toen komt er een groote omkeering in zijn leven. Court verlaat Frankrijk om zich te vestigen in Zwitserland. Verschillende redenen deden hem daartoe besluiten. Zijn liefde voor studie, zijn wensch naar een ruimer veld van werkzaamheid en zorg voor de belangen der gemeenten hadden hem sinds lang daartoe gedrongen. Maar de doorslag schijnt toch door een persoonlijke reden gegeven te zijn. In 1722 was hij gehuwd met zekere Etiennette Pagès (gewoonlijk werd zij Rachel genoemd) aan wie hij innig gehecht was en die hem drie kinderen had geschonken. Zij had moeten vluchten, omdat het scheen dat de vijanden in haar en hare kinderen hem wilden treffen. Van dien tijd af, maakte de onrust over zijn gezin hem den dagelijkschen last te zwaar. Het lang gekoesterde plan om naar Zwitserland te gaan kwam tot rijpheid. Hij waagde zich aan het gevaar van de grenzen over te trekken en bereikte veilig den Zwitserschen grond. Hij was toen 33 jaar oud. Daarmede was het eerste deel van zijn leven gesloten.

Het tweede gedeelte, dat zich uitstrekt van 1729 tot aan zijn dood in 1760, draagt een geheel ander karakter. Nu geen altijd dreigend levensgevaar, geen rusteloos heen en weder trekken, maar daarentegen een opeenhooping van zorgen, waarin zich slechts zelden de voldoening mengt, dat hij zijne beste wenschen vervuld mag zien. Court vestigde zich te Lausanne. Zijn naam was daar, evenals overal in het protestantsche Zwitserland, reeds met roem bekend. De regeering van Bern schonk hem een jaarlijksche toelage van 500 livres, en van verschillende zijden ontving hij treffende bewijzen van hoogachting. Het doel, dat hij zich nu voorstelde, was in de eerste plaats, den steun van vreemde regeeringen voor zijne vervolgde geloofsgenooten te winnen, en dan in Zwitserland een seminarie te vestigen, waar jeugdige predikanten voor de fransche kerk zouden gevormd worden. Het laatste gelukte hem. Het seminarie kwam te Lausanne tot stand en voortdurend trokken jonge menschen uit Frankrijk daarheen om de opleiding te ontvangen tot een ambt, dat voor zoo velen onder hen een martelaarschap dreigde te worden. In eene lijst door Court opgemaakt zijn van

1728 tot 1753 negentig studenten genoemd. Zelf stond hij in geene officieele betrekking tot het seminarie. Staatkundige overwegingen noodzaakten de Zwitsersche regeering de begunstiging der fransche protestanten en zoo ook het bestaan van het seminarie eenigszins geheim te houden. Maar al trad Court niet openlijk als het hoofd van de inrichting op, hij was het toch inderdaad. Door zijn toedoen kwamen de geldelijke hulpmiddelen bijeen, hij was de leidsman der studenten en met hem bleven zij, ook na hun heengaan, in een betrekking als van kinderen tot hun vader. Het ander doel, de bescherming der vreemde mogendheden, bracht Court in aanraking met allerlei hooggeplaatste personen, met wier hulp hij trachtte door te dringen tot de gekroonde hoofden. Eindelooze teleurstelling was daarbij zijn deel. Met afwisselende gestrengheid woedde, niettegenstaande al zijne pogingen, de vervolging in Frankrijk voort. In 1752 werd, met goedvinden van Court, nog eens een poging van emigratie beproefd, maar zij bleef waarschijnlijk tot eenige honderden beperkt en van dezen keerden later nog velen terug. Wel kwamen er telkens dringende beden tot Court, dat hij zijn vroegere plaats in zijn vaderland weer zou innemen, maar hij meende, dat hij zijn post in Lausanne niet mocht verlaten. Eenmaal nog kwam hij op het terrein van zijn vroegere werkzaamheid terug. Het was in 1744, naar aanleiding van een scheuring die in de fransche kerk dreigde te ontstaan door zekeren Boyer, een predikant die bij zijn ambtgenooten weinig achting genoot, maar die zich een machtigen aanhang had verworven. Alle pogingen om die zaak in orde te brengen waren mislukt, toen men besloot de hulp van Court in te roepen. Deze kwam en behaalde een schitterende zegepraal. Hij bewerkte eene verzoening en werd door de nationale Synode beloond met den titel van »député général des églises de France". Bijna dag aan dag predikte hij gedurende de maand die hij in Frankrijk doorbracht, voor een gehoor, welks talrijkheid bewees, hoezeer het werk door hem aangevangen vrucht had gedragen. Toen hij de laatste maal in Nîmes optrad, waren er op de verzamelplaats, een kwartier buiten de stad, twintig duizend toehoorders bijeen. Zijn bezoek viel juist in den tijd van verademing, waarin de vervolging veel was verzacht. Het scheen alsof Lodewijk XV aan de »religionnaires" vrede zou schenken. Ongehinderd liet men hen hunne godsdienstoefeningen houden en de 33 predikanten, die nu reeds waren aangesteld, konden hun werk, naar het scheen, zonder gevaar volbrengen. Hoe spoedig zou die hoop worden teleur

gesteld! In 1745 stak de storm op en woedde voort tot in 1752, om toen tijdelijk te bedaren, maar daarna nog eenmaal, en nu ook voor het laatst, zich te verheffen. Men moet bij onzen schrijver zelf, dikwijls met de woorden van dien eigen tijd, het verhaal lezen van al het lijden, waaraan de Hugenoten toen nog hebben blootgestaan, van de vervolging niet alleen tegen de weerbare mannen, maar vooral ook tegen de vrouwen en kinderen. Onder dat alles verdubbelde Court zijne werkzaamheid om den moed bij zijne geloofsgenooten aan te vuren en de publieke opinie in Europa in hun belang wakker te schudden. Wij kunnen dit hier niet in bijzonderheden nagaan. Het grootste gedeelte van zijn literarischen arbeid valt in dit tijdperk. Geen weg, waarlangs hij niet beproeft zijn doel te bereiken, geen deur waaraan hij daarvoor niet aanklopt. Zeker heeft hij het verblijf van den vorst der publieke opinie, van Voltaire, te Lausanne in de winters van 1756, 1757 en 1758 ook gebruikt om diens hart voor de slachtoffers van den priesterhaat te vermurwen. Ongelukkig ontbreken in de verzameling van Genève de stukken, die ons over Court's verhouding tot Voltaire zouden moeten inlichten. Maar er is geen twijfel aan, of hij zal ook bij Voltaire, voor zijne geloofsgenooten hebben gepleit. Maar dan toch te vergeefs. Eerst 10 Maart 1762 wordt de justitiemoord gepleegd, die Voltaire's oogen voor den gruwel der vervolging van de onschuldige protestanten zou openen en hem zou dringen, aan de publieke opinie de wet der verdraagzaamheid te stellen. Court heeft dat niet meer beleefd. Hij stierf in 1760. Vier jaren vroeger was hem zijne vrouw ontvallen en die slag had hem veel gekost. Zijne gezondheid werd slechter en het werken kostte hem moeite. Tot het laast bleven zijne gedachten gericht op die kerk van Frankrijk, waarvoor hij zoo lang gearbeid en zooveel geleden had. Heeft hij hare geheele bevrijding niet meer aanschouwd, hij is toch heengegaan in het vertrouwen, dat de dagen van hare verdrukking waren geteld, dat hij het doel van zijn leven had bereikt.

Over dit schoone onderwerp heeft de Heer Hugues een schoon boek geschreven.

L. W. E. R.

DER ALTE UND DER NEUE GLAUBE.

EIN BEKENNTNISS

von

DAVID FRIEDRICH STRAUSS.

Vervolg.

Wie het boek van Strauss gelezen heeft, weet, dat het gedeelte, hetwelk ik tot nog toe behandelde, slechts een voorpostengevecht is, waarvan de uitslag nog volstrekt niet over den afloop van den strijd beslist. Al moest Strauss de bedenkingen, die van verschillende zijden tegen zijne beoordeeling van het Christendom zijn aangevoerd, gewonnen geven, hij zou zich daarom niet verslagen rekenen. Integendeel, hij zou antwoorden: laat het waar zijn, dat het Christendom veel hooger staat dan ik het heb voorgesteld; laat het toegestemd worden, dat het, tot zijne beginselen herleid, nu nog de godsdienst van velen uit dezen tijd kan zijn; dan blijft er toch altijd over, dat het een godsdienst is en daarmede alleen is het reeds veroordeeld. De vraag, of wij nog Christenen zijn, verliest bijna alle beteekenis, wanneer men ontkennend antwoordt op de andere vraag, of wij nog godsdienst hebben.

Het is waar, het antwoord van Strauss op die laatste vraag luidt niet zoo bepaald ontkennend. Het tweede hoofdstuk eindigt met deze woorden: „Fragt man uns daher schliesslich, ob wir „noch Religion haben, so wird unsre Antwort nicht die rundweg „verneinende sein, wie in einem frühern Falle, sondern wir wer- „den sagen: ja oder nein je nachdem man es verstehen will" (bl. 143).

In welken zin hij nog: ja! zou willen zeggen en welk
recht hij daartoe overhoudt, zullen wij later onderzoeken. Maar
hier kan reeds, zonder eenige vrees voor tegenspraak, gesteld
worden, dat men het: neen! van hem zal hooren, wanneer me
godsdienst bedoeld wordt datgene wat men tot nu toe zoo ge-
noemd heeft. Zijn: neen! geldt niet alleen voor alle vormen van
het Christendom, maar evenzeer voor Judaïsme, Buddhisme, Is-
lamisme, en daarbij voor elke denkwijze die, al sluit zij zich nie
bij eene der bestaande godsdiensten aan, toch met deze eenig
geloof in God gemeen heeft. Strauss noemt zich zelf zoo we
niet, maar hij is, in den meest stelligen zin van het woord
atheïst. Het sprak dan ook wel van zelf, dat hij de vraag, o
de „Wir" nog Christenen zijn, ontkennend moest beantwoorden
Men zou zelfs kunnen meenen, dat hij juist daarom meer naar
waardeering van het Christendom had kunnen streven. Had hij
alleen bezwaar gehad tegen de species, dan was het te begrij-
pen, dat hij den meesten nadruk legde op hetgeen hem daarin
afkeurenswaardig voorkwam. Maar als het geheele genus door
hem werd afgewezen, dan werd zijne stelling er niets door ver-
zwakt, al liet hij aan al het schoone in ééne species volkomen
recht wedervaren.

Dus niet alleen geen Christendom, maar, in den gewonen zin
van het woord, ook geen godsdienst meer. Waarom niet? Het
opschrift van het tweede hoofdstuk wijst ons aan, dat wij daar
het antwoord kunnen vinden. Toch zou ik wenschen, dat niet in
de eerste plaats na te gaan. De schrijver behandelt daarin de
voorstellingen, die uit de godsdienstige wereldbeschouwing voort-
vloeien, zooals: het Godsbegrip, het gebed, het geloof in onster-
felijkheid. Wij zouden zijne bedenkingen daartegen kunnen vol-
gen en beoordeelen, maar daarbij zouden wij telkens stuiten op
de onderstellingen, waarvan hij uitgaat en die eerst in de twee
laatste hoofdstukken in het volle licht treden. Het schijnt mij
daarom beter dadelijk tot het hart van zijn betoog door te drin-
gen, eerst met zijne wereldbeschouwing kennis te maken, en dan
terug te keeren tot de redenen, die hem verhinderen nog gods-
dienst te hebben.

„Wie begreifen wir die Welt?" luidt de derde vraag. Een
stout denkbeeld: de wereld te begrijpen! Of is het zoo niet
bedoeld? Moet het „begreifen" worden verstaan in den beschei

den zin van: opvatten, zoodat de vraag alleen beteekent: welke hypothese aangaande de wording en ontwikkeling der wereld schijnt ons het meest aannemelijk? Het kan wel zijn, dat onze auteur niets meer dan dit heeft bedoeld, maar dan is het wel jammer, dat hij daarvan zoo weinig aan zijne lezers heeft doen blijken. Wie zijn boek leest kan moeilijk een anderen indruk krijgen, dan dat hij klaar is met zijne theorie over de wording van alle dingen. De hypothese, dat ons zonnestelsel zich uit een voortdurend afkoelende gloeiende gasmassa gevormd zou hebben, waarvan de astronomen van professie verklaren, dat zij haar nog ver van bewezen achten, wordt door hem voorgedragen als iets dat geheel vaststaat. Nu Huxley den Bathybius en Häckel de Moneren gevonden heeft, is volgens Strauss de kloof tusschen het anorganische en organische aangevuld (bl. 170). Had Kant gezegd, dat als men hem slechts materie gaf, hij zou aanwijzen, hoe daaruit een wereld ontstond, maar dat die verklaring reeds voor een rups te kort zou schieten; Strauss verzekert ons, dat de tegenwoordige wetenschap die verklaring niet alleen ook voor een rups maar zelfs voor den mensch, wel is waar nog niet gegeven heeft, maar dat zij toch den zekeren weg gevonden heeft, waarop zij die in het vervolg zal kunnen geven (bl. 216). Het besef van toch slechts als dilettant in de natuurwetenschap mede te spreken, hindert hem niet. De wet van omzetting van beweging in warmte doet hem vermoeden, dat er evenzoo een omzetting van beweging in gevoel, door middel van het zenuwstelsel zal gevonden worden. „Men zal zeggen," valt hij zich zelf hier in de rede, „dat ik spreek van dingen, die ik niet versta. Goed; maar er zullen anderen komen, die ze verstaan en die ook mij verstaan hebben" (bl. 207). [1]) Wij zijn of wij geraken gelukkig over de oude gilden-afscheiding der faculteiten heen, waarbij het een misdrijf werd geacht, indien een man van wetenschap zich ook maar even waagde buiten den kring, waarin zijn doctorale

---

[1]) Dr. Alfred Dove maakt, in een artikel over Strauss en du Bois-Reymond in zijn tijdschrift: Im neuen Reich, 1872 No. 47, de opmerking, dat dit vermoeden niet zoo nieuw is als Strauss schijnt te meenen, aangezien Robert Mayer, bij zijne mechanische warmteleer van dezelfde waarnemingen aan het menschelijk organisme uitging. Overigens, zegt Dove, zou die theorie alleen van toepassing zijn op de quantiteit en niet op de qualiteit van den wil. De omzetting van potentiëele in kinetische energie geschiedt in verbinding met het bewustzijn, dat altijd buiten het bereik der mechanische verklaring blijft.

titel hem het stemrecht gaf. Althans de heeren der natuur-philosophische faculteit kunnen er zich niet over beklagen, als allerlei ongeroepenen zich mengen in het debat, dat zij zelven zoo haastig uit hunne gehoorzalen in de literatuur van den dag hebben overgebracht. Toch zal een ernstig wetenschappelijk man zich daardoor niet laten verleiden, om zich te goed te doen aan vermeende resultaten, die inderdaad nog niet meer dan meeningen zijn, of de problemen voorbij te zien, die naar het oordeel van de ware deskundigen, nog altijd onopgelost blijven. Van deze strenge onthouding bespeurt men bij Strauss niet veel. Hij beweert natuurlijk niet, dat de wetenschap hare taak reeds geheel volbracht zou hebben, maar evenmin vinden wij bij hem de erkenning van problemen, voor wier oplossing ook zelfs de weg tot nog toe te vergeefs is gezocht. Nu wij het Darwinisme hebben, schijnt voor hem de volmaakte natuurkennis, de verklaring van alle geestelijk leven zoowel als van den wereldbouw, slechts een vraag te zijn van meer en minder, waarbij hetgeen nu reeds gevonden werd een zekeren waarborg oplevert, dat er op den duur geene geheimen voor het onderzoek zullen overblijven. Wij kunnen daarin niet anders zien, dan een dilettantenwaan, waarvoor een man als Strauss zich had moeten wachten. Hoe geheel anders klinkt het, wat wij hooren van iemand van zulke onbetwiste superioriteit op het gebied van natuurwetenschap, als Emil du Bois-Reymond. In de rede, waarmede hij de 45ste vergadering der „Deutsche Naturforscher und Aerzte" te Leipzig den 14 Aug. 1872 heeft geopend, [1]) heeft hij getracht de grenzen van 's menschen mogelijke kennis der natuur af te perken. Het hoogste waartoe de menschelijke geest zou kunnen komen wordt geschetst in een voorstelling aan Laplace ontleend, van een geest, die, op een gegeven oogenblik, alle krachten kende, die in de natuur werkzaam zijn en de wederkeerige verhouding van alle wezens, waaruit zij bestaat. Wanneer die geest machtig genoeg ware om deze data aan de analyse te onderwerpen, dan zou hij in dezelfde formule de bewegingen van de grootste hemellichamen en van het lichtste atoom samenvatten;

[1]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Leipzig am 14. August 1872 gehalten von Emil du Bois-Reymond (Motto: In Nature's infinite book of secrecy A little we can read.) Zweite Auflage. Leipzig 1872.

niets zou onzeker voor hem zijn en de toekomst evenals het verleden zou voor zijn blik tegenwoordig zijn. Het menschelijk verstand vertoont in de volmaking, die het aan de astronomie heeft weten te geven, eene zwakke afbeelding van zulk een geest. Het behoeft nauwlijks vermelding, dat de wetenschap, volgens du Bois-Reymond, nog op een onberekenbaren afstand van dat ideaal verwijderd is. Toch is er niets, beweert hij, wat het haar onmogelijk zou maken het eenmaal te bereiken, van de gansche natuur eene, zooals hij het noemt, astronomische kennis te verkrijgen. Stouter opvatting van de macht der wetenschap is zeker niet denkbaar. Maar gesteld: dat ideaal was werkelijkheid geworden, dan nog, zegt du Bois-Reymond, zullen er twee grenzen zijn, die wij nooit zullen overschrijden. Aan de eene zijde zullen wij nooit weten, wat stof en kracht zijn, aan de andere zal het bewustzijn ons altijd een ondoorgrondelijk raadsel blijven. Ook de volmaaktste natuurkennis blijft kennis van de beweging der atomen, maar wat deze zelve zijn, en wat dus ook de alles bewegende kracht is, dat is iets, dat buiten het bereik van het natuuronderzoek valt. Zoo ook, al is alles verklaard wat als de materieele voorwaarde van elke aandoening kan worden beschouwd, het bewustzijn zelf blijft daarbij even raadselachtig, en niet alleen dat van den denkenden mensch, maar met de eerste aandoening van lust of onlust, die bij den aanvang van het dierlijk leven op aarde het eenvoudigste wezen gevoelde, is die onoverkomelijke kloof ontstaan, die de wetenschap nooit zal overspannen. Wij onthouden ons voor het oogenblik van de gevolgtrekkingen, die uit deze uitspraak van den grooten natuurkundige zouden zijn af te leiden. Wij constateeren alleen, dat voor de mannen van het vak het b e g r i j p e n van de wereld nog zulk een lichte zaak niet is, als Strauss het doet voorkomen. Wanneer iemand het gewaagd had in de studie, waarin de auteur van het „Leben Jesu" op het meesterschap aanspraak kan maken, met groote woorden die onopgeloste problemen op zijde te schuiven, hoe zou hij aan die onwetenschappelijkheid de les gelezen hebben! En hier maakt hij niet alleen zelf zich daaraan schuldig, maar hij doet het ook op eene wijze, die het misdrijf, indien men van misdrijf bij zoo iets mag spreken, nog verzwaart. In eene wetenschappelijke verhandeling zouden de leemten in de redeneering, de overijling bij het besluiten, het gewaagde der hypothesen den opmerkzamen lezer

van zelf in het oog vallen en dus ook zijne critiek van zelf uit lokken. Maar Strauss schrijft niet voor geleerden. Het manifest van de „Wir", zelven „niet alleen geleerden en artisten, maar ook beambten en militairen, industrieelen en landbezitters" (bl. 294) is bestemd voor hunne gelijken in de maatschappij en daarom ook meer op effect berekend dan op degelijkheid aangelegd. In korte paragrafen worden de zwaarste wetenschappelijke vraagstukken, in puntigen vorm, gesteld, behandeld en uitgemaakt. Daardoor is het mogelijk bij iedere paragraaf een nieuwen aanvang te maken, zonder dat het gemis aan volledig verband met het voorgaande te zeer in het oog valt. Wordt er een stoute stelling uitgesproken, de auteur ontsnapt aan den eisch van afdoende bewijsvoering door den aard van zijn werk, die hem niet vergunt tot de bijzonderheden eener geregelde argumentatie af te dalen. Maakt hij zich met een kwinkslag van mogelijke bedenkingen af, hij weet wel dat hij daarmede bij het groote publiek beter zijn hof maakt dan met een uitvoerige weerlegging. Voeg nu nog daarbij, dat hij in een boekje van nog geen 400 bladzijden alle groote vragen van wetenschap en leven ter sprake brengt, dat hij niet alleen critiseert maar ook een zeer bepaalde wereld- en levensbeschouwing voordraagt, dat hij daardoor geheel voldoet aan den ongeduldigen wensch der meesten, om maar kort en goed te vernemen, waaraan zij zich te houden hebben; is het dan niet licht te begrijpen, dat wat er in het geschrift van oppervlakkigheid, van onbillijkheid en van onwaarheid te vinden is, dubbel gevaarlijk wordt, juist door den vorm waarin het is voorgedragen, en dat het voor de eer van Strauss te wenschen ware, indien zijn werk wat minder den indruk van handigheid, wat meer dien van onpartijdigheid achterliet?

„Wie begreifen wir die Welt?" Het antwoord volgt aanstonds op de vraag in deze woorden: als „das unpersönliche aber personenbildende All." (bl. 145). Volkomen duidelijk zal deze bepaling nog niet dadelijk voor iederen lezer zijn, maar de verklaring volgt. Het is niet noodig, dat wij die verklaring stuk voor stuk nagaan. Zij bevat geen nieuwe theorie. Wie eenigszins bekend is met de latere stelsels over de wording van ons zonnestelsel en de geschiedenis der aarde, die heeft aan een enkel woord genoeg om zich den inhoud van het derde hoofdstuk voor

den geest te brengen. Strauss verklaart zich voor de theorie, waarvan hij de eer vooral aan Kant wenscht te geven, dat het heelal een grenzenloos samenstel is van steeds wordende, vergaande en weder wordende wereldstelsels. Uit de massa eener in beweging en daardoor in verhitting geraakte stof in gasvormigen toestand hebben zich, naar de bekende hypothese, onze aarde en de overige lichamen van ons zonnestelsel als planeten der zon gevormd. Bij toenemende afkoeling heeft de aardkorst zich verhard en onder medewerking van het uit de opstijgende dampen gevormde water hare oneffen gedaante aangenomen. Nu ligt verder de opeenvolgende wording der verschillende natuurrijken in de aardlagen bloot voor ons oog. De oude scheidsmuur tusschen het anorganische en organische, het levenlooze en levende staat nu ook de onderstelling eener natuurlijke, trapsgewijze ontwikkeling niet meer in den weg. Sinds men begrepen heeft het ontstaan van het leven in den allereenvoudigsten celvorm te moeten zoeken, en sinds het aan Huxley en Häckel gelukt is in den Bathybius en de zoogenaamde Moneren het bestaan van wezens aan te wijzen, die als loutere vormlooze massa zonder organen toch leven, zich voeden en groeien, is die scheidsmuur weggevallen en de overgang van het anorganische in het organische in de natuur bewezen. Niet anders is het gegaan met het andere beletsel voor een natuurlijke verklaring, dat nog in nieuweren tijd in het verschil der soorten werd gevonden. Wat reeds door Göthe en Lamarck werd aangeduid is door Darwin tot evidentie gebracht: het verschil der soorten is het eigen gewrocht der natuur en meer bepaald de vrucht van den strijd om het bestaan en van de teelkeus bij de voortplanting. Ook voor de afzondering der exemplaren, waaruit een nieuwe verscheidenheid moet voortkomen, wordt door de natuur gezorgd. Wagner heeft aangewezen, hoe op de noordkust van Afrika de van den Atlas afstroomende wateren daarin voorzien, en hetzelfde kan men aannemen van de groote bergketenen, die voor de zwakkere achterblijvers een onoverkomelijken hinderpaal vormen. In dien ontwikkelingsgang der natuur breekt eindelijk ook de tijd aan voor het optreden van den mensch. Hoewel laat in vergelijking met andere diersoorten, verschijnt hij toch niet eerst zoo laat, als men nog niet lang geleden onderstelde. Hij is nog de tijdgenoot geweest van zoogenaamde voorwereldlijke dieren, maar verkeerde toen ook zelf nog in geheel dierlijken toestand. Zijne

naaste nabestaanden zijn zonder twijfel de hoogere apensoorten. Die thans weggestorven soort, waaruit hij moet zijn voortgekomen, moet tusschen de keerkringen in Afrika gewoond hebben. De tegenzin, dien deze voorstelling van 's menschen afkomst uit de meest verwante diersoort nog altijd bij velen opwekt, is alleen het gevolg van hetzelfde vooroordeel, dat er sommigen een eer in doet stellen, dat zij van een of ander verloopen graaf of baron en niet van een kloek, vooruitstrevend burgerman afstammen. Wat men als argument tegen het Darwinisme aanvoert, dat het verschil tusschen de hoogste diersoort en den mensch te groot is voor een geleidelijken overgang, — dat beteekent niets. Darwin zelf beroept zich op het getuigenis van Huxley, dat de mensch in alle deelen van zijne organisatie minder van de hoogere apen afwijkt, dan deze verschillen van de lagere leden van dezelfde groep. Het geheim, hoe uit die anthropomorphen de vertakking van den mensch heeft kunnen voortkomen, wordt opgelost, wanneer men ook slechts hier de twee tooverformulen der nieuwere wetenschap toepast: kleinste schreden en grootste tijdruimten! Voor zulk een ontwikkeling als die waarvan de menschheid het product wordt geacht moet men tijdruimten onderstellen, waarbij alle vroegere chronologie in het niet zinkt. En daarin mag nergens een geweldige sprong worden gedacht, maar altijd een bijna onmerkbare vooruitgang. Zoo moeten er bijv. onberekenbare tijden zijn verloopen, eer zich uit het apenvermogen om klanken voort te brengen de menschelijke spraak ontwikkelde, en het talent om woorden te vormen ook weder de denkkracht deed rijpen en daardoor de menschwording voltooide. Waarom zou zulk een menschwording van het dier ongerijmder zijn dan een menschwording Gods, die door zoovelen zoo lang geloovig is aangenomen? De oudheid bond immers met hare leer van de zielsverhuizing mensch en dier ook reeds in een geheimzinnig verband aan elkaar, en eerst het aan de natuurgodheden vijandige Jodendom en het dualistische Christendom hebben die onpeilbare kloof tusschen beiden gegraven. En vindt men niet bij de hoogere dieren, nevens de blijken van verstand, ook zelfs de sporen van zedelijk gevoel? Althans tegenover de uitspraak der wetenschap, dat alle geestelijke werkzaamheid gebonden is aan de materieele functie der hersenen, gaat het niet aan nog langer een zelfstandigheid der menschelijke ziel te erkennen. Hoe er wisseling van indrukken en impulsies mogelijk zou zijn tusschen

een uitgebreid nietdenkend ding als het lichaam en een niet uitgebreid denkend ding als de ziel, volgens de dualistische hypothese, dat heeft nog geen enkele philosophie kunnen verklaren. Veel lichter wordt in elk geval de verklaring, als men slechts met een en hetzelfde wezen te doen heeft, „das an seinem einen Ende ein ausgedehntes, am andern ein denkendes ist" (bl. 206). „Natuurlijk zegt men ons: zulk een wezen is niet mogelijk. Wij zeggen daartegen: het is werkelijk: wij allen zijn zulke wezens." Wat deert het, of men die denkwijze met den naam: materialisme brandmerkt? Materialisme en idealisme zijn tot op zekere hoogte slechts verschillende namen voor dezelfde monistische wereldbeschouwing, en liever dan elkander te bestrijden, moesten zij elkaar de hand reiken tegen hun gemeenschappelijken vijand, het dualisme. In dien strijd is het hoofdpunt, waarop de aanval moet gericht worden, het begrip van doelmatigheid in de natuur. Het doel is de wonderman in de natuur, die de wereld te onderste boven zet. Ook hieraan is door het Darwinisme een einde gemaakt. Wat vroeger als doel en middel werd beschouwd, blijkt nu niet anders te zijn dan het product van de in den strijd om het bestaan steeds vooruitgaande natuur. Hoe zal men ook een vooruit vastgesteld doel handhaven, waar men ziet, hoe de dieren, zonder eenig begrip van doel en middel, alleen door instinct de meest doelmatige werken tot stand brengen? Het expedient, door E. von Hartmann voorgesteld in zijne „Philosophie des Unbewussten", dat eene onbewuste, maar toch absoluut wijze oorzaak de gansche wereld ordent en bestuurt, verschilt slechts in de woorden van de oude teleologie en geeft dan nog daarenboven deze ongerijmdheid, dat aan een onbewuste oorzaak moet worden toegeschreven, wat alleen als het werk van een bewustzijn kan worden gedacht. Het pessimissme dat hem drong om als grond voor alles in de wereld een onbewuste oorzaak aan te nemen, geldt voor ons niet. Want al de strijd en daarmede verbonden ellende, die wij in de wereld vinden, zijn in ons oog slechts de noodwendige vorm, waaronder de ontwikkelingswet werkt. Vraagt men ons, welk doel van het gansche wereldproces wij ons dan denken, zoo kunnen wij niet anders antwoorden, dan dat telkens het bestaande als doel moet worden beschouwd en dus de grootste ontvouwing van leven als het meest algemeene doel kan worden aangemerkt. Maar eenmaal moet er toch aan alles een einde komen. De aarde moet dan

niet meer bewoonbaar worden, en met den ondergang van al het bestaande moet natuurlijk ook de herinnering van al wat er geweest is vernietigd worden. Zoo denken wij ons het gansche heelal, als een eindelooze wording en vernietiging, waarin geen vermeerdering of vermindering van volkomenheid bestaat, dat ieder oogenblik zijn doel bereikt in hetgeen het is.

Zoo begrijpen Strauss en zijne vrienden de wereld.

Het gaat mij zelf aan het hart, dat ik de boeiende, piquante voorstelling van den auteur heb moeten omzetten in zulk een dorre inhoudsopgave. Niets is natuurlijker, dan dat zij, die anders meest op een eerbiedigen afstand van dergelijke onderwerpen blijven, bij de lectuur van dit werkje getroffen en ingepakt worden door de gemakkelijkheid en volkomen helderheid, waarmede de zwaarste problemen daarin worden uitgemaakt. En ook zij, die zich meer in het onderwerp te huis gevoelen, vinden het in het eerst wel wat vreemd een cosmogonie te lezen in den verhaaltrant van een novelle, maar ondergaan toch dezelfde bekoring van een talent, dat zulk een massieven inhoud in zulk een doorzichtigen vorm weet te kleeden. Voor de critiek evenwel is het beter, dat men dien indruk eenigszins laat voorbijtrekken en men dan beproeft de stellingen van den schrijver tot de eenvoudigste afmetingen te herleiden, om ze zoo op de schaal te leggen en haar netto-gewicht te bepalen.

Nadat ik zelf het gewaagd heb Strauss te beschuldigen van dilettanten-overmoed, zal ik, die mij zelfs tegenover hem een dilettant in natuurwetenschap gevoel, mij wel wachten voor eene critiek op zijne astronomische, geologische, zoölogische en physiologische beweringen, voor zoo ver die alleen op natuurwetenschappelijke gronden kunnen bestreden of verdedigd worden. Alleen wil ik hier nog eenmaal protesteeren tegen eene voorstelling, waarbij de leemten in de reeks van feiten, die door de hypothese der natuurlijke ontwikkeling wordt ondersteld, geheel worden verzwegen, en waarbij nog zeer betwiste theoriëen als uitgemaakte waarheden worden voorgedragen. Maar laten anderen hem hierover ter verantwoording roepen [1])!

[1]) Dit is, o. a. reeds geschied door Dr. Johannes Huber, Prof. der Philosophie aan de Universiteit van Munchen, in eenige artikelen in de Augsb. Allg.

Er blijft evenwel bij de meest bescheidene onthouding van hetgeen voor mij vreemd gebied moet heeten, in het door Strauss geschetste tafereel nog menige trek over, waartegen ik bedenkingen zou hebben in te brengen. Slechts één daarvan wil ik hier noemen. Ten allen tijde heeft men gemeend, dat tusschen de hoogste diersoorten en den mensch een onverbreekbare afscheiding gevormd werd door het menschelijk spraakvermogen. Hoeveel verwantschap, zelfs in geestelijke eigenaardigheden, men tusschen den mensch en sommige dieren ook mocht ontdekken, nooit vond men iets, dat als het analogon van onze taal kon worden beschouwd. Dit werd te meer van belang geacht, omdat de physieke voorwaarden voor het spreken bij de dieren niet ontbreken, zij niet alleen verschillende klanken kunnen voort-

---

Zeitung en daarna afzonderlijk uitgegeven onder den titel: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss von D. F. Stranss kritisch gewürdigt. Nördlingen Beck'sche Buchhandlung 1873. Huber volgt in zijne critiek de indeeling van het werk van Strauss. Vooral in het derde gedeelte, over: „Wie begreifen wir die Welt?" schijnt hij mij veel belangrijks aan te voeren. Naar aanleiding van Strauss' hypothese van omzetting van beweging in gevoel, beweert ook hij, evenals Alfred Dove, dat dit niet als zulk een nieuwigheid behoefde te worden voorgedragen. Dan vermeldt hij de volgende merkwaardige uitspraak van Prof. F. C. Donders: „Het wezen van alle vormen van arbeid en arbeidsvermogen, die we kennen en meten, is beweging of voorwaarde van beweging, en niemand kan zich een voorstelling maken, hoe uit beweging, op welke wijze ook gecombineerd, bewustzijn of eenigerlei psychische werking zou kunnen geboren worden. Psychische werking is, zooals wij ze in de eerste plaats in ons zelven waarnemen, in vorm en wezen volkomen eigenaardig. Nergens vertoont ze een overgang of affiniteit tot andere natuurverschijnselen en de wet van 't behoud van arbeidsvermogen, die geldig voor alle bekende natuurkrachten, bij ieder onderzoek als leidend beginsel wordt aangenomen, is volstrekt buiten machte, de psychische verschijnselen onder hare heerschappij te brengen. Immers daargelaten hunne specifieke natuur, die hun ontstaan uit scheikundige spanning even ondenkbaar maakt als hunne transformatie in warmte- of electrische beweging, ze laten zich meten noch wegen, en we kennen voor gevoel, verstand of wil geen éénheid, waarmede zij zich in cijfers laten uitdrukken." (In de verhandeling over de snelheid van psychische processen, voorkomende in het Nederlandsch Archief voor Genees- en Natuurkunde. Vierde Jaargang 1869, bl. 118, 119). Huber maakt daarbij nog deze opmerking, dat wanneer de gedachte, evenals warmte, zich omzette in beweging, zij zelve daardoor tevene moest verdwijnen en dus de daad ons, terwijl wij haar plegen, onze bewustheid moest ontrooven. Ware onze geestelijke werkzaamheid, bij het ontvangen van indrukken en het denken en willen, van denzelfden aard als de mechaniek der natuur, dan ware de continuïteit van ons bewustzijn eene onmogelijkheid.

brengen, maar vele dieren door oefening ook zelfs het vermogen van articulatie kunnen verkrijgen. De vraag kwam dus op: kan het spreken van den mensch ooit begrepen worden uit een hoogere ontwikkeling van het dierlijk stemvermogen, of heeft men tot verklaring daarvan een anderen factor noodig dan die, welke ons de afstamming van den mensch uit eene der hoogste diersoorten aan de hand heeft? Men zou zeggen: die vraag was voor Strauss nog al van eenig belang, en, kon hij niet in een geleerd onderzoek daarover treden, wij zouden toch even gaarne vernemen, hoe de mensch aan zijn taal, als hoe Saturnus aan zijn ring komt. Ziehier wat „der neue Glaube" ons daarvan leert: „Noch gewaltiger erscheint der Fortschritt von dem wilden Schrei „des Affen zu der articulirten menschlichen Sprache. Indess eine „Art von Sprache, wie die meisten höhern Thiere, haben auch „die Affen: sie stossen Warnungsrufe aus, wenn sie die Annähe„rung einer Gefahr bemerken; sie geben in verschiedenen Af„fecten verschiedene Laute von sich, die von ihresgleichen ver„standen werden. Allerdings sehen wir bei keiner der jetzigen „Affenarten dieses Vermögen sich weiter entwickeln; was er „auch sonst lernen mag, sprechen lernt der Affe auch in der „Umgebung des Menschen nicht. Aber die Stimmorgane, die bei „seinen Vettern sich bis zur Sprache entwickelt haben, fehlen „ihm keineswegs; und überdiess ist ja hier nicht von dem jet„zigen Affen die Rede, sondern von einem vorweltlichen Urstamm, „der unter seinen Zweigen auch einen zählte, dessen höhere „Entwicklungsfähigkeit ihn mit der Zeit zur Menschlichkeit auf„wärts führte, während die übrigen Zweige in die zum Theil „noch jetzt bestehenden Affenarten auseinandergingen. Bis jener „vormenschliche Zweig sich nach und nach etwas wie Sprache „angebildet hatte, mögen unermessliche Zeiten vergangen sein; „aber als er sie einmal, wie unvollkommen auch, gefunden hatte, „ging es gegen früher mit beschleunigter Geschwindigkeit weiter. „Die Fähigkeit zu denken, die im vollen Sinne erst mit der „Wortbildung eintritt, muss auf das Gehirn eingewirkt, es er„weitert und ausgearbeitet, und hinwiederum diese Ausbildung „des Gehirns auf die ganze Thätigkeit des seltsamen Mittelge„schöpfs zurückgewirkt, seine Ueberlegenheit über die Stamm„verwandten entschieden, seine Menschwordung vollendet haben." (bl, 199, vg.). Zoo is dan, naar deze voorstelling, de vorming van woorden voorafgegaan aan de behoefte om zich van woor-

den voor de uiting van gedachten te bedienen. Het staat er uitdrukkelijk: de vatbaarheid om te denken begint eerst met de woordvorming. Dat is wel een zonderling natuurproces. De mensch zal eerst woorden hebben leeren maken en daarna met behulp van die woorden zijn denkvermogen hebben versterkt. Eerst zal hij het apenvermogen om klanken voort te brengen hebben volmaakt tot het vermogen om te spreken. Wat? Natuurlijk woorden. Wat kan men anders spreken dan woorden, al zijn het ook maar bloote namen, die men aan de dingen geeft? Maar die woorden dienen dan toch wel een inhoud, een beteekenis gehad te hebben. Van waar zouden zij die ontleend hebben, zoo niet aan het denken, aan het abstractievermogen, dat aan het waargenomene iets wist te onderscheiden en daarvan een begrip wist te maken? Het denken zal dus wel vooraf hebben moeten gaan, en is dat waar, is de taal geen onmiddellijk product van het zinnelijk spraakorganisme, dat de dieren met ons gemeen hebben, maar van het abstractievermogen, den mensch uitsluitend eigen, dan valt hier de analogie tusschen mensch en dier geheel weg, en zal de descendentieleer, om zich op dit, en wel op dit beslissende punt te kunnen handhaven, een geheel anderen weg moeten aanwijzen voor den overgang van den aap tot den mensch.

Maar het is geraden, om tegen Dr. Strauss niet anders dan goed geharnast in het strijdperk te treden en tegenover de autoriteiten, waarmede hij zich dekt, andere autoriteiten van niet minder goeden klank te stellen. Nu zal hij, als het om gezag te doen is, op taalgebied zich wel mede willen buigen voor den grooten naam van Max Müller. In diens „Lectures on the science of Language" [1]), wordt de vraag, die ons hier bezighoudt, aan een opzettelijk onderzoek onderworpen. Max Müller behoort niet tot die angstvallige psychologen, die zich aan de eer van den mensch verplicht achten aan de dieren elk hooger geestvermogen te ontzeggen. Integendeel, hij gaat met zijne concessies te dien opzichte tot de uiterste grens. Hij kent aan de dieren gevoel, waarneming, geheugen, wil en verstand toe en veroordeelt

---

[1]) Ik gebruikte de duitsche „autorisirte" uitgaaf, onder den titel: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Von der Kaiserl. Academie zu Paris gekrönte Preisschrift. Für das deutsche Publikum bearbeitet von Dr. Carl Böttger, Professor am Herzogl. Gymnasium zu Dessau, uitgegeven te Leipzig 1863.

uitdrukkelijk het misbruik, dat er van den naam „instinct" gemaakt is, om de lastige parallellen tusschen dier en mensch te ontwijken. „Worin liegt aber nun", vraagt hij dan verder, „das „Unterschied zwischen dem Thiere und dem Menschen? Was ist „es, das der Mensch thun kann, und wovon wir keine Zeichen, „keine Elemente und Ansätze in der ganzen Thierwelt finden? „Ich antworte ohne Bedenken: Die einzige hohe Schranke zwi- „schen dem Thiere und dem Menschen ist die Sprache. Der „Mensch spricht, aber kein Thier hat je ein Wort hervorge- „bracht. Die Sprache ist unser Rubikon und kein Thier wird „wagen, ihn zu überschreiten. Dies ist unsere thatsächliche Ant- „wort, die wir denen ertheilen, welche von Entwickelung reden, „welche glauben, dass sie wenigstens die Uranfänge aller mensch- „lichen Fähigkeiten im Affen entdecken und welche gern die „Möglichkeit offen erhalten möchten, dass der Mensch nur ein „begünstigtes Thier, der triumphirende Sieger in dem uranfäng- „lichen Kampfe um das Leben sei. Die Sprache ist etwas Hand- „greiflicheres, als eine Falte des Gehirns oder eine besondere „Formation des Schädels. Sie lässt keine Spitzfindigkeiten zu „und kein Process natürlichen Auswählens wird je bedeutungs- „volle Wörter aus dem Vogelgesang oder dem Thiergeschrei „herauslesen." (bl. 304). Toch, als wij niet anders op de dieren voor hadden dan het vermogen om gearticuleerde tonen tot mededeeling onzer indrukken te gebruiken, zou er altijd iets hinderlijks in zijn, dat gorilla's en ander gedierte ons zoo dicht op de hielen waren. Om het werkelijk verschil te gevoelen, moeten wij er ons beter rekenschap van geven, wat eigenlijk het menschelijk spreken is. Dit leidt Müller tot een onderzoek, in welks bijzonderheden wij hier niet kunnen afdalen, naar het ontstaan der taal. De taalstudie voert ons terug tot de wortels en de vraag, van wier beantwoording alles afhangt, is deze: welke inwendige geestelijke phase beantwoordt aan deze wortels als de kiemen der menschelijke taal? Müller verwerpt zoowel de theorie, dat de wortels oorspronkelijk klanknabootsingen van de omringende natuur zouden zijn, als die dat ze zouden zijn ontstaan uit de onwillekeurige uitroepingen, die verschillende aandoeningen den mensch zouden ontlokt hebben. Beide worden door de taalwortels zelve ten stelligste weersproken. Een betere theorie kan alleen worden opgebouwd op het feit, dat elke taalwortel een soortelijke en geen individueele

idee uitdrukt. De oude strijd over het primum cognitum, of de taal uit algemeene appellativa (Adam Smith) of uit eigennamen (Leibnitz) is voortgekomen, die in deze vraag diep ingrijpt, wordt aldus beslecht, dat alle namen oorspronkelijk een der vele attributen van een voorwerp uitdrukken, hetzij een eigenschap of een handelwijze, en dit attribuut is noodwendig een algemeene idee. Maar hetzelfde woord, dat eerst alleen van dat ééne voorwerp werd gebruikt, werd natuurlijk aanstonds op de gansche classe toegepast, waartoe dat voorwerp scheen te behooren. De gang is alzoo deze. Het eerste werkelijk erkende object is het algemeene. Door middel van dit object erkennen en noemen wij later individueele objecten, van welke eenige algemeene idee aangeduid kan worden, en eerst op den derden trap worden deze zoo erkende en genoemde individueele objecten weer tot repraesentanten van geheele classen en worden hunne namen of eigennamen weer tot appellativa verheven. De naam hol is zeker het eerst aan één bepaald hol gegeven. Maar om daaraan gegeven te kunnen worden, moest het algemeene begrip van iets hols, iets waar binnen men zich bergen kan (antrum van het Sanskr. antar, tusschen, binnen) reeds gevormd zijn. Hoe zou men anders tot die naamgeving gekomen zijn? En was nu eens dat bepaalde hol zoo genoemd, dan werd natuurlijk die naam later, als appellaivum, op soortgelijke holten weder toegepast. Het resultaat is derhalve, dat de taalwortels niet eenvoudig reflex zijn van de zinnelijke indrukken, zooals de dieren die ook ontvangen, maar van het abstractievermogen, waardoor de mensch aan het waargenomen object iets algemeens heeft onderscheiden en het daarnaar heeft geclassificeerd en genoemd. Hier is de grenslijn, die het dier nooit zal overschrijden. Juist op het punt, zegt Müller (bl. 336) waar de mensch zich van de dierenwereld losmaakt, bij het eerste opflikkeren der rede, als de openbaring van het licht in ons, vinden wij de ware geboorteplaats der taal. Men ontlede welk woord men wil, altijd zal men vinden, dat het de uitdrukking is van een algemeene, eigenaardige idee voor het individu, waaraan de naam toebehoort. Maan is tijdmeter. Zon, voortbrenger. Aarde, de geploegde. En hoe noemt de mensch zich zelf? Het latijnsche homo stamt van denzelfden wortel af als humus; hij is de zoon van het stof. Een ander oud woord voor mensch is Sanskr. marta, lat. mortalis; hoe zou die naam juist alleen aan den mensch gegeven zijn, als er niet

aan onsterfelijkheid van andere wezens gedacht was? De wortel, waarvan ons: man is afgeleid, geeft daaraan de beteekenis van denker. Altijd dus eene abstractie, de gedachte, die het woord in het aanzijn heeft geroepen. Waaruit zou dan de taal zijn ontstaan, zoo niet uit het vermogen den mensch, en den mensch alleen eigen, om niet alleen zooals de dieren zijne aandoeningen in klanken te uiten, maar om zijne redelijke gedachten te kleeden in den vorm van het woord. Taal en gedachten zijn onscheidbaar. Woorden zonder gedachten zijn doode klanken; gedachten zonder woorden zijn niets. Denken is klankloos spreken, spreken is luid denken. Het woord is de vleeschgeworden gedachte (bl. 331 [1]).

Ik zou niet zoo uitvoerig bij dit punt hebben stilgestaan, wanneer het slechts een onnauwkeurigheid bij Strauss betrof, die door een verandering in de aangehaalde woorden kon verbeterd worden. Maar ieder gevoelt dadelijk, dat, wanneer Max Müller gelijk heeft, de ontwikkelingslijn, zooals die door Strauss geteekend is, hier is afgebroken, en dus ook al wat daaraan verder wordt voortgesponnen in de lucht zweeft. Ik zeg met opzet: zooals die door Strauss geteekend is, want ik wil mij houden buiten de vraag, of de algemeene idee der descendentieleer ten opzichte van den mensch moet worden prijsgegeven, wanneer de oorsprong der taal volgens de theorie van Max Müller wordt verklaard. Ik zou die vraag niet aanstonds bevestigend beantwoorden, daar ik mij die leer kan voorstellen in een vorm, waarbij het genoemde bezwaar geen onoverkomelijken hinderpaal behoeft op te leveren. Dit leidt mij tot de bedenking, die ik vooral tegen Strauss heb in te brengen, en die ik, hoewel zij op ditzelfde derde hoofdstuk betrekking heeft, zonder vrees voor het verwijt van dilettantisme in de natuurwetenschap voordraag, daar zij ligt voorbij het punt waar de zoogenaamde natuurphilosophie den draad aan de theoretische philosophie overreikt.

Wanneer wij Strauss gelooven, dan moeten wij aannemen, dat

---

[1]) Men vergelijke hiermede de mededeeling van den Heer T. H. de Beer, onder den titel: Max Müller te Liverpool, in de Spectator 1872, N°. 52 en 1873, N°. 2, 3, over de wijze, waarop Müller nog weder onlangs tegen het Darwinisme dezelfde denkbeelden heeft verdedigd. Ook nu is zijn laatste woord, dat de taal de ware scheiding uitmaakt tusschen den mensch en het dier.

er van den primitieven toestand der gazeuse stof, waaruit ons zonnestelsel is opgebouwd, tot op de hoogste ontwikkeling der menschheid in den tegenwoordigen tijd een onafgebroken voortbrenging van het hoogere door het lagere heeft plaats gehad. Laat mij kortheidshalve het natuurproces zoo maar noemen. Ik sluit natuurlijk al de fluctuatiën en onregelmatigheden, die zich daarbij kunnen hebben voorgedaan, niet uit; maar ook, wanneer al die bijzonderheden in aanmerking worden genomen, blijft toch altijd de regel, dat de natuur steeds voorwerkt naar het hoogere, en wel op deze wijze, dat van de bestaande soort een vertakking uitgaat, die eerst uit de wegstervende overgangsexemplaren is samengesteld, maar dan verder in de nieuwe hoogere soort uitloopt. Men zou zich dat kunnen voorstellen, alsof er wel overal uit den grondslag der zoogenaamde anorganische natuur verschillende lijnen opgingen, maar toch die lijnen, quoad essentiam, inwendig geheel aan elkander gelijk waren. Zulk een lijn nu komt op de hoogte van de meest ontwikkelde plantensoort en gaat dan in de rechte richting niet verder. Maar zijdelings ontspringt aan haar de vertakking die in het dierenrijk overleidt, en zoo altijd verder, in al de verscheidenheid van vertakkingen die voor het ontstaan van al de lagere en hoogere diersoorten worden vereischt. Altijd vindt zulk een opgaande lijn in eene of andere soort hare afsluiting en ook altijd wordt door een zijdelingsche vertakking de overgang tot de hoogere soort gevormd. Zoo komt men eindelijk door de apen heen tot de vertakking van die uitgestorven anthropomorphen tusschen de keerkringen, waaraan de menschheid haar ontstaan verschuldigd is. Maar altijd — en dat is het punt waarop het aankomt — ontspruit het hoogere uit het lagere, niet omdat het hoogere reeds vermomd in het lagere aanwezig is, maar alleen door de krachtsinspanning, waartoe de strijd om het bestaan dwingt en waardoor enkele exemplaren zich naar boven werken en, verder geholpen door de teelkeuze, het aanzijn geven aan eene hoogere soort.

Welnu, laat ons aannemen, dat er tegen deze theorie uit een natuurwetenschappelijk oogpunt geen bezwaren zijn in te brengen; laat ons daarbij onderstellen, dat de geheele ontwikkelingslijn van het begin tot het einde kon worden opgebouwd uit fossiele of nog levende wezens, zoodat het van de laagste celvorming tot aan een persoonlijkheid als Göthe aanschouwelijk te maken

ware, hoe in altijd opklimmende reeks het een zich aan het ander hecht; laat derhalve alles aan Strauss worden toegedacht, wat hem als materie voor zijne bewijsvoering wenschelijk zou kunnen schijnen; dan nog beweer ik, dat zijne verklaring onwaar is. Ik beweer dat, niet op natuurkundige, maar op zuiver logische gronden. De regel, dat er niets in het gevolg kan zijn wat niet in de oorzaak is, logenstraft zijne stelling. Wanneer de apen wezenlijk apen zijn, dan zal de strijd om het bestaan er toe kunnen leiden, dat zij, al wat zij van apenaanleg in zich hebben, tot de hoogste ontwikkeling brengen, maar nooit zullen zij daardoor buiten de apensoort kunnen treden; want één van beiden: óf zij zijn geen werkelijke apen, wat niet wordt beweerd, óf, indien zij werkelijke apen zijn, hebben zij geen causa sufficiens in zich om iets anders dan apen te worden. Hoe men zich die vertakkingen uit de opgaande lijn ook denke, en welke gunst van omstandigheden of energie van krachtsinspanning of invloed van overerving men zich daarbij ook verbeelde, er kan toch nooit in de vertakking iets overgaan, wat niet explicite of implicite in de lijn aanwezig was, om den eenvoudigen regel: ex nihilo nihil.

Wat dan? Naar de oude scheppingstheorie terug? Alsof die niet aanstonds onder het vonnis van denzelfden regel viel! Mij dunkt, het natuurproces, dat zich alle dagen voor onze oogen ontvouwt, kan ons iets beters leeren. Du Bois-Reymond zegt: alle natuurwerking is mechanica en de natuurwetenschap kan een hoogte bereiken, dat zij de formule van alles wat wij leven noemen met dezelfde gewisheid bepaalt, waarmede nu reeds de beweging der hemellichamen wordt beschreven. Goed. Maar die formule zal toch niet anders uitdrukken dan de bewegingswet, waaraan alle ontwikkeling en leven gebonden is. Het wezen der dingen zal daardoor niet zijn verklaard. Zeer stellig spreekt du Bois-Reymond het uit, dat zelfs op die hoogte der wetenschap stof en kracht een ondoordringbaar geheim zullen blijven opleveren. Men mag zich eenigszins verwonderen bij zulk een scherpzinnig man die oude tegenstelling van stof en kracht nog te vinden. Waar is ergens stof? Waar alleen kracht? Het een zoowel als het ander is een bloote abstractie. Stof is nergens zonder kracht en kracht nergens zonder stof, en moge men ze in het denken van elkander onderscheiden, bij de verklaring der werkelijkheid deugt zulk een bloot logische onderscheiding niet.

Wij stellen dus liever in de plaats van stof en kracht, het wezen der dingen. Dat is het wat du Bois-Reymond bedoelt. Dat zal voor de natuurwetenschap onverklaarbaar blijken. Zij zal de veranderingen, die er met en aan de dingen voorvallen volkomen juist kunnen beschrijven, zij zal de wet dier beweging in eene formule kunnen samenvatten, maar het eigenlijke *κινοῦν* der beweging, het agens der verandering ligt buiten haar bereik. Daarvan zegt zij: ignoramus et ignorabimus. Die uitspraak boezemt ons eerbied en vertrouwen in. Voor elk vak van wetenschap, evenals voor ieder mensch is een eerste voorwaarde van kracht en bloei, zijne eigene grenzen te kennen. Zooveel te meer ontzag zullen wij gevoelen voor hetgeen ons de natuurwetenschap leert, hoe meer het ons blijkt, dat zij zich scherp rekenschap geeft van hetgeen, in den cyclus der wetenschappen, haar tot taak is aangewezen. Maar waar zij haar grens getrokken vindt, daar blijft nog een taak over voor de wijsgeerige wereldbeschouwing. Zij kan de som onzer natuurkennis niet vermeerderen, maar zij heeft, met behulp van hetgeen de natuurwetenschap haar geleerd heeft, te zoeken naar een hypothese tot verklaring van datgeen, waarvan de natuurwetenschap haar: ignoramus et ignorabimus heeft uitgesproken.

Hoe kan zij dat hier?

Zij wijst op het feit, dat bij alle ontwikkeling in de natuur zich boven en behalve de algemeene bewegingswetten een determineerende factor doet gelden, waardoor het algemeene leven voor ieder individueel voorwerp een individueel karakter verkrijgt. Neem twee zaadkorrels, waaraan noch chemisch noch microscopisch de verschillende soort waartoe zij behooren is aan te wijzen; breng ze onder dezelfde voorwaarden in denzelfden bodem en gij krijgt twee verschillende planten. Zij hebben zich dezelfde stoffen geassimileerd, maar die assimilatie heeft bij elke van beide naar een eigen type plaats gevonden. Er moet dus, behalve de algemeene natuurwet van celvorming enz., voor de verklaring van de plant nog een factor in rekening gebracht worden en wel de presideerende factor, die het algemeene omzet in de individualiteit. Die factor kan onmogelijk gedacht worden als van buiten af op het ding inwerkende, maar alleen als daarin inwonende, daarmede zoo onafscheidelijk één, dat hij daarvan het eigenaardig wezen uitmaakt. Zegt ons de physioloog: ik vind bij mijn onderzoek dien determineerenden factor nergens,

zoo antwoorden wij: dat spreekt van zelf, maar gij vindt al de physiologische bestanddeelen van het voorwerp in hun eigenaardigheid en onderlinge verhouding zoo gedetermineerd, dat zij dat bepaalde voorwerp en in dat voorwerp een exemplaar van een bepaalde soort vormen. Van het vinden van dien factor zou mogelijk nog sprake kunnen zijn tegenover de bewering van Liebnitz, dat de ééne centraalmonade, de directeur van het orchest, aan het gansche organisme eenheid en karakter geeft. Maar als men, wat hij zich voorstelde als in de centraalmonade gelocaliseerd, denkt als immanent in het geheele lichaam aanwezig, niet als een ander iets dan hetgeen het physiologisch, het chemisch of anatomisch onderzoek daarin ontdekt, maar als datgeen wat juist daaraan zijn eigenaardigheid geeft, dan is het ook duidelijk, dat er van den determineerenden factor nooit iets anders is te vinden, dan dat de bestanddeelen van het voorwerp tot de bepaalde type van dat voorwerp gedetermineerd zijn. Van de physiologie kan niets verder worden gevraagd of verwacht, dan dat zij de chemische samenstelling, den anatomischen bouw en de mechanische werkingswijze van het voorwerp van haar onderzoek beschrijve. Daarmede is hare taak volbracht, maar dan blijft er nog iets, zoo al niet te verklaren, dan toch te erkennen over, dit namelijk, dat ieder natuurproduct niet slechts een aggregaat is van zekere elementaire bestanddeelen, maar dat het is een wezen, iets met een bepaald karakter, herkenbaar aan een bepaalde type, behoorende tot een bepaalde soort, levende naar een bepaalde wet en zich ontwikkelende tot een bepaalde hoogte. Wat dat is? Wij weten het niet. Maar dat het zoo is, zal niemand ontkennen. Zoo kan er van natuurwetenschappelijk standpunt geen bezwaar zijn tegen de wijsgeerige stelling, dat er in ieder natuurproduct een idee is, die als determineerende factor de eigenaardigheid van het voorwerp bepaalt en de ontwikkeling daarvan beheerscht. Mogelijk vindt het woord: idee aanstoot, omdat men vreest, dat het zal moeten dienen als noodbrug, waarover de theologie haar Aldenker weer zal binnenbrengen in het Al, waaruit de natuurwetenschap hem heeft verdreven. Voor die vrees ligt, dunkt mij, in al het voorgaande niet de minste aanleiding. De vraag: van waar die idee? is hier nog lang niet aan de orde. Allerminst zou het gebruik van dat woord mogen leiden tot de voorstelling van iemand die eerst wat bedenkt en het daarna maakt. Al die consideraties

blijven buitengesloten, maar dan zal men toch moeten toestemmen, dat de beteekenis die wij aan het woord: idee hechten en die ons bijv. doet spreken van de idee van dat plan, van dat boek, van dat systeem, geheel dezelfde is, waarin ik hier het woord gebruik van den organiseerenden en determineerenden factor. De physiologen verzekeren ons, dat er tusschen het ovum van den mensch en dat van een der hoogere zoogdieren, evenmin chemisch als microscopisch verschil is te ontdekken. Beide beginnen zich te ontwikkelen en doorloopen een tijd lang een reeks van gelijke embryonische vormen. Nu komt er verschil en zonder eenige uitwendige inwerking zetten zich de vormen en eigenaardigheden der verschillende soorten vast. Wat kan nu de reden zijn, dat uit het een zich bijv. een aap, uit het ander een mensch ontwikkelt? Men kan niet volstaan met te antwoorden: dat het een een ovum van een aap is en het ander een van een mensch; want daarmede is natuurlijk niets gezegd. Men zal moeten aannemen, dat er in het ovum zelf, van het eerste oogenblik af, iets is dat de geheele ontwikkeling beheerscht. Had men in het ovum reeds een homunculus, wiens proportiën slechts behoefden vergroot te worden, dan zou men kunnen zeggen: het individu is er al van het begin af. Maar niets daarvan is er te bespeuren. Het eerste vochtblaasje vertoont geen spoor van iets dat naar een menschelijk individu gelijkt en het embryo zal nog een geheele reeks van ontwikkelingsphasen doorloopen, eer de menschelijke vormen zich vertoonen. Toch kan en zal er uit het ovum zich niets anders dan een mensch ontwikkelen. Is men dan niet gedrongen te zeggen, dat de idee van den mensch reeds in het ovum aanwezig is en het algemeene natuurproces, het mechanisme der natuurkrachten, zoo beheerscht, dat uit dat ovum een mensch wordt, evenals uit een ander een lager dier, of uit een zaadkorrel een plant.

Men moet niet vragen: hoe stelt gij u het daarin-zijn van die idee voor? Het spreekt immers van zelf, dat hier van geen voorstelbaar daarin-zijn sprake kan zijn. Gij spreekt van kracht in de stof aanwezig, zonder te meenen dat kracht verspreid zou zijn in de materie evenals het water in een spons optrekt. Gij denkt aan een immanent inzijn, dat wel logische onderscheiding toelaat, maar waarbij elke voorstelling van het een zonder het ander is buitengesloten. Zoo ook hier. De idee van het natuurverschijnsel is nooit iets anders dan dit gedacht in hetgeen daar-

van de individualiteit uitmaakt. Gij kunt het denken in zijn elementaire samenstelling, in zijn bijzondere levenswijze, in zijn verhouding tot verwante verschijnselen — maar zoo ook in datgeen, wat het maakt tot dat bepaalde individu en wat dus ook de reden is, dat het zoo is samengesteld, dat het zoo leeft en dat het die plaats in het geheel der dingen inneemt.

Wij staan tegenover een natuur, waarin alles leeft en al wat leeft een bepaalde individualiteit vertoont. Alle leven is beweging, zegt de natuurwetenschap. Goed. Wij zullen al die beweging tot hare formule reduceeren, belooft zij. Nog beter. Maar, wat het wezen der dingen uitmaakt — ignoro et ignorabo. Welnu dan, antwoorden wij, laat ons aannemen, dat wat het wezen der dingen uitmaakt is het ding zelf, dat alles in de natuur zijn eigen wezen heeft, dat alles is wat het is door zijn eigen idee [1]).

Er vloeien hieruit enkele gevolgtrekkingen voort, die ik, al is het maar met weinige woorden, nog wil vermelden.

---

[1]) De bezwaren tegen deze voorstelling aangevoerd zijn mij niet onbekend, maar schijnen mij niet afdoende. Zij zijn o. a. te vinden bij H. Lotze in zijn Mikrokosmus, I, bl. 18 vgg. De analogie tusschen het werk der natuur en dat van den mensch, die uit de materie werktuigen vormt, waarvoor in de stof geen voorbestemming lag, mist alle bewijskracht omdat in de werking der natuur geheel ontbreekt de factor van willekeur in het gebruik der materie, die hier juist het kenmerkende is van 's menschen werkzaamheid. Wat bewijst verder het beroep op 's menschen vermogen om door chemische verbinding stoffen voort te brengen die zóó niet in de natuur gevonden worden of om kunstmatig variëteiten in planten- en dierenrijk te doen ontstaan? Zij die den grond van soort en individualiteit zoeken in de „Urtriebe" der dingen, hebben voor hunne stelling niet noodig de mogelijkheid eener wijziging binnen de grenzen der soort te ontkennen. Het wezenlijke verschil tusschen de Europeesche en de Javaansche type valt niet weg, al zal uit het huwelijk van een blanke met eene Javaansche een kleurling geboren worden. Maar de Joden, die altijd onder elkander huwen, hebben bij eeuwenlang verblijf onder de Germaansche volken, niets van hun eigenaardigheid verloren. Evenmin kan ik veel waarde hechten aan het bezwaar, dat bij de door mij gegeven voorstelling, in strijd met den wezenlijken stand van zaken in de natuur, datgeen waaruit soort en individualiteit zich opbouwen als iets rustends zou worden beschouwd, terwijl toch alles in de natuur verkeert in eene voortdurende beweging van verbinding en ontbinding, aan wier onveranderlijke wet ook ieder individueel natuurverschijnsel onderworpen is. Geheel deze tegenstelling van het werkzame individu met de rustende natuur, schijnt mij uit de lucht gegrepen. Er kan van onze zijde natuurlijk niets anders bedoeld zijn, dan dat de algemeene beweging zich in een centrum localiseert, ten gevolge waarvan de individueele bestaansvorm ook geheel en al afhankelijk is van de algemeene wetten, waaraan hij met de geheele omringende natuur, als een deel van deze, onderworpen is.

De idee is logisch anterieur aan het ding. Men merke op, dat ik zeg: logisch. Vroeger en later in tijdsorde komt hierbij niet in aanmerking. Maar logisch is die onderscheiding juist. Het ding kan zelfs in kiem niet bestaan, zonder dat de idee reeds daarin woont. Daarmede is aan het begrip van doel in de natuur een vaste grondslag gegeven. Het doel is niet buiten de dingen, in iets anders waarvoor zij dienen moeten, vastgesteld, maar het is er a primordiis inde ingelegd, in de idee die zij moeten realiseeren. Het doel van ieder ding is te worden datgeen waarvan het de idee in zich draagt. Strauss zegt iets dergelijks, bl. 238, waar hij spreekt van de „Idee der Gattung," maar wij zullen hem later vragen, welk recht hij heeft om daarvan te spreken.

De idee van het ding wijst daaraan het doel, maar ook tevens de grens aan. Is het ding, wat het naar zijn idee zijn moet, dan is daarmede zijn vatbaarheid van ontwikkeling uitgeput en kan het niets verder worden. Is het nu waar, dat ieder natuurproduct zijn eigen idee heeft, dat een plant wezenlijk een plant is, een dier een dier, en een mensch een mensch, met andere woorden, dat de soort, het ras geen bloote schijn, maar iets werkelijks is, dan moet men ook niet spreken van afstamming van dieren uit planten of van menschen uit apen. Dat kan niet.

Maar wat dan? Het Darwinisme prijsgeven, dat toch door de groote meerderheid der deskundigen voor het „Losungswort" der natuurwetenschap wordt erkend? Ik geloof niet, dat men daartoe behoeft te besluiten. Maar laat mij liever niet van Darwin zelf spreken, waardoor wij ons eerst weder zouden moeten ophouden bij de vraag, in hoeverre hij door Strauss volkomen juist is geïnterpreteerd. Nemen wij de voorstelling van onzen auteur, die hier ook alleen in behandeling is. Van haar zou ik meenen, dat zij niet geheel verworpen, maar dat zij gecorrigeerd moet worden, om niet alleen aan de natuurkundige waarneming maar ook aan het wijsgeerig denken te voldoen. Als wij ons verbeelden, dat iemand de ontwikkelingsgeschiedenis der aarde van het begin tot het einde had beleefd, dan is het wel mogelijk dat hij ongeveer hetzelfde had zien gebeuren, wat Strauss beschrijft. Toch zou dan, naar mijne meening, de wezenlijke toedracht der zaak een andere zijn geweest dan Strauss ons verhaalt. Denken wij ons, evenals straks, al die opgaande lijnen met de naar hooger soort uitgaande vertakkingen. Nu is er een periode,

waarin het plantenrijk de hoogste levensvorm op aarde is. Daarin loopen alle lijnen uit. Sommige houden daarbij op, omdat de idee van de kiem, vanwaar zij zijn uitgegaan, in de plant geheel is uitgeput. Maar er zijn ook lijnen, die in een hoogere idee wortelen. Die breken door de laag van het plantenrijk heen. Evenzoo gaat het met de verschillende diersoorten en eindelijk ook met de wording van den mensch. De vorm waaronder dat zich losmaken van het hoogere uit het lagere geschiedt is dan diezelfde worsteling om het bestaan in verband met de teelkeuze, die Strauss als het eigenlijke agens beschrijft. Maar in waarheid is die worsteling reeds de openbaring van de hoogere idee, die in sommige repraesentanten van eene of andere soort woont en werkt. Het is dus wel waar, dat er, vóór het optreden van den mensch, geen hoogere soort was dan de aap; ook waar, dat de stamvaders van ons geslacht als apen zijn geweest; maar het verschil is dit: dat, terwijl in een gedeelte der apen de opgaande lijn, die het idee: aap vertegenwoordigde uitliep om daar ook op te houden, een andere lijn, die de idee: mensch vertegenwoordigde slechts door de apenlaag heenliep om in den mensch haar rustpunt te vinden. Wanneer wij hooren, hoe het menschelijke foetus, in de opeenvolgende phasen zijner ontwikkeling, de vormen vertoont van de lagere diersoorten, zoodat het telkens weer met het foetus van een hooger dier kan vergeleken worden, totdat het eindelijk eerst wezenlijk mensch wordt, dan schijnt ons dat, als het ware, een afspiegeling van hetgeen op aarde in het groot heeft plaats gehad. Ook daar heeft zich de idee van het hoogere slechts kunnen realiseeren, door al de lagere trappen te doorloopen, het organische door het anorganische, het dierlijke door het plantaardige, het menschelijke door het dierlijke heen. Zoolang het hoogere nog in het stadium van het lagere verkeerde, was het van dit niet te onderscheiden, want feitelijk, explicite stond het ook niet hooger. Toch was het wezenlijk iets hoogers, omdat het de idee van iets hoogers in zich droeg. Daarom moest het ook, terwijl het lagere bleef wat het was, zich uit dien lageren levenskring uitwerken en daarmede volharden tot het aan den eisch van zijne idee geheel had voldaan, d. w. z. tot het geheel geworden was wat het overeenkomstig zijn aanleg moest zijn.

Het komt mij voor, dat men het met deze opvatting veel verder brengen zal in de verklaring van de wording der dingen,

dan met die van Strauss. Reeds zou het van belang geacht kunnen worden, dat de toekomst der aarde niet meer zoo afhankelijk behoeft te worden gesteld van allerlei toevalligheden, die ook wel eens verkeerd hadden kunnen uitvallen. Die aandoenlijke geschiedenis van een paar kevertjes die in een schuitje over den Euphraat trekken, om aan de overzij een nieuw stamhuis te gaan vestigen (bl. 190), had zoo licht een tragisch einde kunnen nemen, als het dien dag eens wat harder had gewaaid en de kevertjes waren verdronken in den grooten vloed. Of gesteld eens, dat het oog van een of ander roofdier was gevallen op dat veelbelovend echtpaar dat over de Andes kroop, wat was er dan geworden van het nieuw geslacht, dat het mannetje, evenals vader Abraham, reeds in zijne lendenen droeg? Men kan er niet zonder huivering aan denken, hoe al wat er nu groots en heerlijks in de wereld is, in die voorafgaande perioden ieder oogenblik als het ware aan een haar gehangen moet hebben, en men zou haast geneigd zijn het weggeworpen wonder weer te handhaven op grond van al de wonderen die de natuurlijke geschiedenis der aarde dan onderstelt.

Van zulke toevalligheden heeft de uitkomst niet afgehangen, wanneer die uitkomst reeds vooruit vaststond door de macht der idee, die niet rusten zou eer zij al haar volheid in haar eigen levensvorm had gerealiseerd. Dan konden omstandigheden haar ontwikkelingsgang vertragen of bespoedigen, maar het groote agens bleef werkzaam, ook wanneer de aanleiding tot voortgezetten strijd om het bestaan tijdelijk was weggevallen of de gelegenheid tot afzondering van de lagere soort werd belemmerd. Vooral geldt dit voor de vorming der hoogere geestelijke eigenschappen, waarvoor te vergeefs de hypothese van een worsteling om macht en voldoening der zinnelijke behoeften wordt ingeroepen. Hoe zal men toch hieruit het ontstaan van het schoonheidsgevoel verklaren? Hoe kan de mensch ooit kunstenaar zijn geworden, als niet het aesthetische mede tot de idee van zijn wezen heeft behoord? Maar vooral weegt het, dat met de hypothese van de logische prioriteit der idee de beweerde afstamming van het hoogere uit het lagere eerst voor het denken te rechtvaardigen is. Eene voorstelling als die van Strauss is dat niet. Zij plaatst ons, om ons aan het raadsel eener creatio ex nihilo te doen ontkomen, voor het althans even onoplosbare raadsel eener genesis ex nihilo. Beide zijn even onaannemelijk,

maar moest men tusschen die twee een keus doen, dan won men bij de eerste ten minste nog de schoone poësie, die zich aan die voorstelling heeft vastgeknoopt. Gelukkig evenwel, dat wij tot zulk een keuze niet verplicht zijn; dat de natuur zelve in de individualiteit, in de type, in de soort ons te zien geeft, hoe zij niet is een groote fabriek van leem, waarvan de hand van den werkman naar willekeur groot en klein, sierlijk en ruw aardewerk kan kneden, maar hoe zij in al haar gangen en al haar arbeid idee verwezenlijkt en immanente wetten volgt.

Dat geeft ons een geheel anderen blik op de wereld rondom ons. Strauss leert ons: „die Welt ist uns nicht mehr angelegt „von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste „Vernunft" (bl. 140). „Angelegt auf die höchste Vernunft"…. hoe hebben wij het met Dr. Strauss? „Angelegt" door wien? Wij zouden haast vermoeden, dat onze schrijver hier bij E. von Hartmann ter school is gegaan, maar hij heeft zoo onvoorwaardelijk het vonnis uitgesproken over dat bewustelooze Absolute, dat met „hellsehende jedes Bewusstsein überlegene Weisheit" de wereld ordent, dat wij daaraan niet mogen denken. Mag dat niet, dan blijft er niet anders over dan te vragen: aangelegd door wien? Het is toch moeilijk het begrip: aangelegd op iets vast te houden, zonder daarbij onmiddellijk te denken aan iemand die het er op aangelegd heeft. Strauss heeft hier, zooals hem dit telkens overkomt, geborgd bij eene wereldbeschouwing die de zijne niet is. Voor hem is de wereld een groote brouwketel, waaruit, met veel anders, ook voor den dag is gekomen wat menschen „Vernunft" noemen. Dat is het resultaat. Of het ook wel anders had kunnen uitvallen, is een overtollige vraag sinds het niet anders is. Maar dat het van het begin af op dat resultaat zou zijn aangelegd, dat is in den mond van Strauss een phrase en niets meer. Wilde hij haar verdedigen, dan zou hij consequent moeten komen tot de erkenning van dat „angelegt „von einer höchsten Vernunft," om welks ontkenning het hem met deze woorden te doen was. Volgt dat „angelegt von einer „höchsten Vernunft" uit de voorstelling die ik tegenover die van Strauss plaatste? De woorden: „eine höchste Vernunft" zullen, zonder nadere verklaring, waarschijnlijk in theïstischen zin worden opgevat. In dat geval, is er nog een onderzoek noodig, in hoe verre de erkenning van de idee als grond van alle dingen noodwendig ook de erkenning van een hoogste rede

in zich sluit. Voor dat onderzoek is het hier de plaats nog niet. Maar zelfs afgezien daarvan, hoe geheel anders doet zich de wereld aan ons voor, wanneer wij in haar overal de zelfopenbaring van idee mogen erkennen, dan wanneer zij zich alleen aan ons vertoont in het licht van mechanisme, van rustelooze botsing van krachten! Vooral, ten opzichte van den mensch is het verschil van beteekenis: of men in hem slechts een veredeld exemplaar van het apenras erkent en zijne eigenaardigheid, ook zijn adel moet schetsen met deze woorden: „ein Wesen, das „an seinem einen Ende ein ausgedehntes, am andern ein den„kendes ist" (bl. 206); dan of men in hem eene eigene natuur mag onderstellen, een oorspronkelijken aanleg tot die hoogere ethische en aesthetische ontwikkeling, waarvan bij de dieren geen spoor is te vinden; en of men, op grond daarvan, met goed vertrouwen kan voortwerken aan al wat dienen kan om de menschheid, in al hare deelen, hoe langer hoe meer aan hare idee te doen beantwoorden. Uit dat oogpunt beschouwd is het niet meer alleen een vraag van theoretische wereldbeschouwing, maar zulk eene van wier beantwoording onze geheele houding in de wereld zal afhangen. Het zal ons later blijken, hoezeer dit ook bij Strauss het geval is.

Nog slechts een enkel woord over het slot van dit derde hoofdstuk. Het is waarlijk, alsof Strauss (bl. 222) met een zeker welgevallen die toekomstige vernietiging van de geheele aardsche huishouding teekent, die de plaats der oude eschatologie in zijn Credo inneemt. Onze aarde zal ophouden als een planeet voort te bestaan. Alles, wat zij in den loop harer ontwikkeling heeft voortgebracht, zal spoorloos uit de werkelijkheid verdwenen zijn: alle levende en redelijke wezens, alle arbeid en alle werken door hen tot stand gebracht, alle staatsvormingen, alle werken van kunst en wetenschap. En niet alleen zal dat alles worden vernietigd, maar er zal ook geen herinnering daarvan in eenigen geest overblijven, daar met de aarde natuurlijk ook hare geschiedenis te gronde gaat. Dat is dus de toekomst, die wij, zij het ook over tal van eeuwen, te gemoet gaan. Dat is nog geheel iets anders, dan wanneer het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid ons ontviel. Dan toch behoudt ons werken een doel in de maatschappij, waarvoor wij hebben geleefd. Daarom ook blijft het recht der zedewet hetzelfde, hetzij men dat geloof aanneme of verwerpe. Er is dan altijd een toekomst die aan

het heden een bestemming geeft. Maar bij deze voorstelling van Strauss valt voor de menschheid, gedacht als een geheel, de toekomst geheel weg, en het eindresultaat van al hare ontwikkeling is eene volstrekte doelloosheid van al wat er met haar en door haar is geschied. Is dat een vast resultaat der wetenschap? Strauss zegt het. De astronomen beweren, dat zij er niets van kunnen verzekeren. Opmerkelijk, hoeveel Strauss weet, en mogelijk nog meer, hoe kalm hij blijft onder hetgeen de meeste menschen tegen de borst stuit! In zekere inrichtingen wordt als de zwaarste straf aan de onwilligen opgelegd, het volbrengen van doelloozen arbeid. Men laat hen eenige honderde steenen van boven naar beneden dragen en ze daarna weer van beneden naar boven brengen en op dezelfde plaats nederleggen. Tegen de vernedering van zulk een werk zijn weinig kwaadwilligen bestand. Arme menschheid! wat hebt gij misdreven, dat u tot loon van al uw strijden en lijden die straf is opgelegd? Volg den drang naar kennis die in u brandt, geloof aan uwe idealen, span rusteloos uwe krachten in, getroost u de zwaarste offers van al wat eens menschen hart kan verheugen, houd moed tegenover de meest afmattende bezwaren, verheug u bij elke schrede verder op den weg van vooruitgang, breng eindelijk uwe meesterstukken tot stand, de monumenten van uw verstand en de nog schoonere monumenten van uw hart, versterk daarmede uw geloof aan eene idee, de hoogste op aarde, die zich onder zooveel strijd en lijden in u verwezenlijkt; — de groote Moloch, thans genaamd Universum, ziet het aan en lacht. Straks strekt hij de hand naar u uit, en met alles, zelfs met de herinnering van alles is het gedaan.

Brengt dat denkbeeld u tot vertwijfeling?

O neen! zegt Dr. Strauss, „in unserm Gefühl für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Ergebung" (bl. 140).

Wanneer iemand zoo de wereld begrijpt als Strauss en zijne vrienden, is het waarlijk geen wonder, dat hij geen vrede meer kan hebben met datgeen, wat tot nu toe met den naam van godsdienst werd aangeduid. Toch werpt Strauss niet alle godsdienst weg. Hij heeft er eene op zijne eigene hand. Zonder

al te veel in bijzonderheden af te dalen, kunnen wij zijne voornaamste bezwaren tegen de gewone godsdienst nagaan, om daarna kennis te maken met die bijzondere, wier bezit hem, naar hij meent, het recht geeft de vraag: haben wir noch Religion? met een voorwaardelijk ja! te beantwoorden. Om niet te uitvoerig te worden zal ik mijne bedenkingen tegen zijne critiek slechts in enkele vragen en opmerkingen formuleeren.

Het laat zich vooruit vermoeden, aan welke der verschillende hypothesen over het ontstaan der godsdienst Strauss de voorkeur zou geven. In het gevoel zijner machteloosheid tegenover de natuur heeft de mensch beproefd de hemelsche machten door offeranden en gebeden gunstig voor zich te stemmen. De phantasie geeft aan de natuurkrachten naam en gestalte, en bij het ontwaken van de zedelijke natuur, dringt ook deze den mensch om aan de stem van zijn geweten tegenover zijne zinnelijke neigingen den steun eener gebiedende godheid te geven. Het polytheïsme is de oudere maar daarom nog niet de lagere vorm. Er is wel een monotheïsme dat hooger staat, maar dat van de Joden, dat slechts de godsdienst was eener nomadische horde, die in haar volksgod haar vergood zelfgevoel vereerde, verdient niet boven het Grieksch polytheïsme gesteld te worden. De waarde van het Joodsch monotheïsme lag daarin, dat de ééne God van zelf boven de natuur verheven moest worden, en zoo, in tegenoverstelling van den zinnelijken dienst der natuurgoden, in de hem toegebrachte vereering, de reinheid, eerst een meer uitwendige, later een meer inwendige, op den voorgrond moest treden. Het particularistische dat hierin nog altijd overbleef werd eerst overwonnen, toen in Alexandrië het Jodendom onder den invloed kwam van de Grieksche philosophie. — Bij de erkenning van het betrekkelijk recht dezer stellingen, moeten wij toch ook hier, evenals bij de theorie over het ontstaan der taal, vragen, hoe ooit, uit de volmaking van een apenras, een wezen heeft kunnen voortkomen, dat zich een voorstelling vormde van bovenzinnelijke machten. Stel het godsdienstig geloof in zijn eerste phase zoo laag mogelijk, dan onderstelt het nog altijd een talent van abstraheeren, waarvan niet de minste analogie bij het dier is te bespeuren. Er wordt daartoe een individualiteit vereischt, die alle gedachte aan verwantschap met het redelooze dier uitsluit. Verder wordt ook in de karakteristiek van het Jodendom geheel voorbijgezien, hoe dit zelf, eer het met de

Grieksche beschaving in aanraking kwam, in het profetisme reeds een veel hoogeren trap had bereikt. Strauss moest dit niet vergeten, om zich zelf geene onnoodige bezwaren in den weg te leggen voor de natuurlijke verklaring van het ontstaan van het Christendom uit het Palestynsche Jodendom.

Het Godsbegrip. Van vaderszijde, het O. T., heeft het tegenwoordig monotheïsme het begrip van Gods persoonlijkheid; van moederszijde, de Grieksche philosophie, dat van Gods absoluutheid. Maar op den duur gaan beide niet te zamen. Het absolute moet onbeperkt zijn, en de persoonlijkheid is een beperking. Ook is er voor den persoonlijken God geen plaats meer in het heelal te vinden. Hij zou ergens in het heelal moeten zijn, en er is, in het oneindig samenstel van werelden, nergens ruimte, waar hij met zijn hofstoet van engelen kan wonen.

Met anderhalve bladzijde van zulke goedkoope aardigheden wordt het begrip van de persoonlijkheid Gods „abgefertigt." Mogelijk zou de gedachte aan de beteekenis, die dit begrip heeft voor duizende achtenswaardige menschen, iemand met een goed hart van zelf hebben doen zoeken naar een minder kwetsende wijze van bestrijding. Maar zulke consideratiën gelden voor Strauss niet. Wat evenwel zeker voor hem geldt, is zijne aanspraak op den naam van een wetenschappelijk man. En is het dan niet beneden hem, zich met zulke „Berliner Witz" over „Wonungsnoth" en „Dienerschaft" af te maken van een probleem, dat de beste wijsgeeren nog steeds in spanning houdt? Of weet Strauss niet, dat geheel die polemiek niemand treft, die zich voor het theïsme verklaart? Dat, als het woord: persoonlijkheid wordt gebruikt, dit geschiedt onder de voor ieder denkend mensch van zelf sprekende onderstelling, dat alle gedachte aan plaatselijke beperking daarvan verre blijft? Dat de uitdrukking: persoonlijkheid Gods slechts een zeer gebrekkige, poplaire vorm is voor de erkenning van het oneindig, in onderscheiding van het eindig zelfbewustzijn. Onze grief tegen Strauss is niet, dat hij deze voorstelling verwerpt. Wij wisten dit sinds lang van hem. Maar wat wij niet wisten, is, dat hij de man was, om met zulk geschrijf over de zwaarste wijsgeerige vragen, de school van Hegel te schande te maken.

Het gebed. Feuerbach heeft het gezegd, en Feuerbach is in zake van godsdienst voor Strauss een man van gezag, dat het

ware en echte gebed alleen dat is, waardoor de mensch iets hoopt te verkrijgen, wat hem anders niet ten deel zou zijn gevallen. Luthers eisch aan God, dat hij Philippus zou doen herstellen, was een recht gebed. Zoo kon Schleiermacher al niet meer bidden. Als hij bad voor de gemeente, was het uit eene bewuste illusie, waarbij gewoonte en de gedachte aan het publiek ook iets afdeden. Kant was veel eerlijker, als hij het voor iets bespottelijks verklaarde, dat iemand alleen zijnde zou bidden. Het gebed, meende hij, kon nooit anders dan natuurlijke gevolgen hebben en verviel dus, wanneer men hetzelfde langs anderen weg verkrijgen kon. Zoo denkt de nieuwere tijd er ook over, en zoo gaat met de gebedsverhooring weer een wezenlijk attribuut van den persoonlijken God verloren.

Feuerbach, die alle godsdienst voor zelfmisleiding verklaarde, zal wel het best weten, wat bidden is. Wat beteekent daartegenover het: „niet mijn wil, maar uw wil geschiede!" van Jezus? Wat het: „non tua sed Te" van Augustinus? Wat de waarde aan het gebed als reine zielsverheffing toegekend door zooveel godsdienstige menschen, die meenen dat het ware bidden juist de gedachte van God tot iets te verbidden uitsluit?

De bewijzen voor het bestaan van God. Het zware, wel wat uit de mode geraakte wetenschappelijk geschut, worden zij genoemd. Nu, de theologanten hebben het al lang uit het tuighuis in het historisch museum overgebracht. De critiek van Strauss bevat voor hen niets nieuws. Maar het nieuwe, dat er, na Kant, nog voor het recht van het godsdienstig geloof is aangevoerd, vinden zij tot hun verwondering, met geen enkel woord vermeld. Wel worden in eene volgende paragraaf de stellingen der identiteitsphilosophen even gememoreerd en wordt Schleiermacher geprezen om de cordaatheid van zijn pantheïsme; maar dan is weer alles afgedaan met de verzekering, dat de eenheid alleen in de veelheid en de veelheid in de eenheid gedacht kan worden en dus als eenige hoogste idee overblijft het universum. Hiermede is al wat door de nieuwere philosophische school, vooral in Duitschland, geleverd is, voor non avenu verklaard. Het wordt niet weerlegd, maar eenvoudig geïgnoreerd en onze auteur schrijft het cijfer van een nieuwe paragraaf op zijn papier en begint een nieuw onderwerp. Ik moet erkennen, die manier maakt mij knorrig. Wie zou niet gaarne een ernstige discussie over zulke onderwerpen aannemen? Maar zoo valt er

aan geen discussie te denken. En toch, zoo wordt aan de onkundigen, aan de geleerde onkundigen zoowel als aan die onder het volk, zand in de oogen gestrooid.

Het onsterfelijkheidsgeloof. Hierover is Strauss uitvoeriger. Hij schetst de oudste vormen, waarin het zich heeft vertoond en gaat dan eenige argumenten na, waarmede het is verdedigd. De vergeldingstheorie wordt door hem verworpen. Ik zal voor haar den handschoen niet opnemen. Dan vermeldt hij dit woord door Göthe drie jaar vóór zijn dood gesproken: „Die Ueberzeugung unsrer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geiste nicht ferner auszuhalten vermag." De critiek van Strauss richt zich uitsluitend op die woorden: zoo is de natuur verplicht. Göthe, beweert hij, wist beter dan iemand anders dat de natuur dergelijke verplichtingen niet kent, en wanneer er voor haar van verplichtingen sprake kon zijn, dan had zij die ten minste aan Göthe wel ten volle afgedaan. Schiller, die reeds op zijn 45ste jaar, nog vol van de grootste plannen, werd weggerukt, had dan eer recht te klagen, dat hem zijn rechtmatig deel niet was gegeven. Zoo zou men komen tot de dwaze voorstelling, dat Schiller nog wat na zijn dood moest voortleven, maar Göthe niet meer. Men herleze het woord van Göthe, om te zien, of hetgeen Strauss daaruit afleidt, wel zijne bedoeling kan geweest zijn. De overtuiging van ons voortleven ontspringt bij mij uit het begrip der werkzaamheid, zegt hij. Niet, uit het begrip van de verplichting der natuur. Die uitdrukking: verplichting der natuur, zou toch in Göthe's mond nooit anders dan metaphorisch bedoeld kunnen zijn, voor datgeen wat hij als in overeenstemming met de wetten der natuur erkende. De hoofdzaak, de eigenlijke grond van zijn geloof aan persoonlijk voortbestaan, is de overtuiging, dat wanneer zijn geest tot het einde rusteloos werkzaam blijft het onbruikbaar worden van het zinnelijk orgaan zijn individueel bestaan niet vernietigen kan. Het is, met andere woorden, een beroep op het zelfbewustzijn van den denkenden geest, die zijne zelfstandigheid ook tegenover het zinnelijk organisme kent en handhaaft. Het spreekt van zelf, dat voor iemand als Strauss deze verklaring geen redelijken zin heeft. Als het geheele bewustzijn niet anders is dan omzetting van

beweging door de zenuwen aangevoerd, dan houdt natuurlijk met den dood alles op. Maar zij, die het met de verklaring van het geestesleven als bloot mechanisme nog zoo ver niet gebracht hebben, zullen zich niet zoo met één stap heenzetten over dat woord van Göthe, dat zeker te meer beteekent, omdat het niet gesproken werd door iemand, die stond tegenover allerlei onvervulde idealen, maar door een man, die, in geheel eenige mate wat hij zich als levensdoel had voorgesteld heeft kunnen bereiken. Om dat woord goed te waardeeren, bedenke men, wat het eigenlijke punt is, waarop het bij de verdediging van het onsterfelijkheidsgeloof aankomt. Van een bewijs, in den strengen zin van het woord, voor het individueel voortbestaan na den dood kan natuurlijk geen sprake zijn. Er is een onderstelling, een verwachting, een hoop, dat voor den mensch met den dood niet alles zal zijn gedaan. Nu is de vraag, of daarvoor een redelijke grond is te vinden. Aan het gewone natuurleven is die niet te ontleenen, want daar is niets anders dan het voortbestaan der soort, altijd ten koste van het individu. Als de mensch dan durft hopen, dat zijne individualiteit niet zal ondergaan in het gewone natuurproces van den dood, waarin ook hij als natuurverschijnsel deelt, moet het zijn op grond van datgeen in hem, wat niet als het product van het mechanisme der natuurkrachten kan verklaard worden, dat is van zijne redelijke en zedelijke persoonlijkheid, zooals zich die in het zelfbewustzijn reflecteert. Wanneer dan een man als Göthe, waarlijk geen phantast, zelf de groote voorganger in de theorie van de natuurlijke ontwikkeling van het leven, op hoogen ouderdom maar nog in het bezit van de volle helderheid van geest, verklaart, dat zijn zelfbewustzijn weigert de slooping van het lichaam te erkennen als den ondergang zijner individualiteit, dan schijnt mij dit een feit van beteekenis, dat althans ernstiger behandeling verdient dan het bij Strauss gevonden heeft.

Hij schijnt dit ook zelf te gevoelen, als hij daaraan toevoegt, dat eigenlijk het woord van Göthe slechts de heroïsche vorm is voor het gewone argument, dat een volgend leven postuleert op grond van de onmogelijkheid, waarin de mensch hier verkeert om zijn aanleg geheel te verwezenlijken. Maar, zegt hij, iemand, die dit beweert, moet nooit in den zomer in een boomgaard rondgeloopen hebben en den grond vol van onrijp afgevallen kleine peren en appelen hebben zien liggen, of nooit gelezen hebben

dat als alle vischeieren tot ontwikkeling kwamen, al het water op aarde weldra die wriemelende scharen niet meer zou kunnen bevatten. De algemeene stelling, in dezen schilderachtigen vorm gekleed, zal wel zijn, dat er een aantal kiemen in de natuur onontwikkeld wegsterven. Dat zal zeker niemand betwisten en Strauss had, om ons daarvan te overtuigen, niet eens zijn toevlucht behoeven te nemen tot boomgaard en vischkuit. De natuurlijke geschiedenis van den mensch had hem daarvoor even goed kunnen dienen. Ongelukkig hinkt de vergelijking op zeer in het oog vallende wijze. Omdat veel embryonisch leven in de natuur niet tot vollen wasdom komt, zal de hoogste levensontwikkeling, die wij kennen, hare voltooiing niet behoeven te bereiken. Welk verband bestaat er tusschen het een en het ander? Ware de stelling: er moet wel een volgend leven zijn omdat er zooveel kleine kinderen sterven, — dan kon men mogelijk antwoorden: er vallen ook zooveel onvolwassen vruchten af. Maar nu de stelling luidt: hoe hooger de mensch in zedelijke ontwikkeling klimt, des te meer wordt hij zich bewust van den afstand tusschen hetgeen zijn aanleg van hem eischt en hetgeen hij wezenlijk is, nu men zich beroept op die bijzondere disharmonie tusschen idee en werkelijkheid die uitsluitend bij de zedelijke persoonlijkheid in aanmerking komt, kan men die verwijzing naar planten en dieren moeilijk als een ernstige weerlegging aannemen.

Meer beteekent het, wat Strauss daarna noemt, dat de menschelijke ziel in haar geheele bestaan en werkzaamheid onafscheidelijk verbonden is met het physisch organisme, en dus, wanneer dit wegvalt, evenmin kan blijven voortbestaan als er na het uitwisschen van den cirkelomtrek een middelpunt overblijft. Dat is zeker de groote moeilijkheid, hoe men zich een zelfstandig voortbestaan van den geest zal denken, wanneer men het zich niet meer denken kan in den vorm, waarin wij alleen geestesleven kennen. Die moeilijkheid is zoo groot, dat men zeker het beste doet met af te zien van elke poging om zich iets voor te stellen aangaande de *wijze*, waarop het voortleven van het individu zou kunnen plaats hebben. Maar is dat voortleven zelf daarmede reeds ondenkbaar geworden? Kunnen wij er ons dan iets meer een voorstelling van maken, hoe zich een redelijk wezen vormt in het natuurproces van de ontwikkeling der vrucht in den moederschoot? Of van de omzetting onzer aandoeningen in begrippen?

Of van dat zonderling vermogen, om ons zelven tot voorwerp onzer bespiegeling te nemen? Schiet niet de voorstelling te kort bij alles wat ons eigen geestesleven betreft? Wij weten, voor Strauss maakt dat alles geen bezwaar. Hij erkent geen grenzen der natuurkennis. Met hersenen, zenuwstelsel en bloedsomloop construeert hij alle gevoelen, denken en willen. Maar de echte physiologen gunnen hem de eer van die kunst. Zij erkennen nog mysterie in de natuur. En een enkele maal schijnt zelfs Strauss „irre" te worden aan de macht van zijn tooverstaf. Het is wel naar aanleiding van iets, waarin een gewoon mensch zich zonder een beroep op het mysterie meent te kunnen redden, namelijk van het recht der monarchie. Maar daar hooren wij dan toch van hem de bekentenis: „Jedes Mysterium erscheint absurd, und doch ist nichts Tieferes, weder Leben noch Kunst noch Staat, ohne Mysterium" (bl. 266). Laat het ons dan vergund zijn, het beneficie van dit mysterie in te roepen voor de verklaring van 's menschen geestesleven, die ons voorkomt nog veel meer aanspraak daarop te hebben, dan de rechtvaardiging van eenig artikel uit de constitutie van het Duitsche Rijk. Het is waar, wij mogen van dat mysterie geen dekmantel maken, waaronder wij ons verschuilen, wanneer er afdoende argumenten worden aangevoerd tegen de redelijkheid van het geloof in onsterfelijkheid. Maar, wanneer, zooals hier bij Strauss het geval is, alleen wordt gewezen op den nauwen samenhang tusschen psychisch en physisch leven, dan hebben wij wel recht om te beweren, dat het geheele psychische leven te zeer een mysterie is, dan dat men de onmogelijkheid zou mogen stellen van een voortzetting daarvan buiten de voorwaarden, waaraan het hier gebonden is.

Zou het dan nog noodig zijn in een ernstig onderzoek te treden over Strauss' laatste bezwaar, waar al die zielen zullen blijven, nu de nieuwe wereldbeschouwing hel en hemel heeft opgeruimd en waarschijnlijk de van de aarde aankomende zielencoloniën op de andere planeten het terrein reeds bezet zouden vinden? Waarschijnlijk zal het genoeg zijn te antwoorden, dat wij daarvan even weinig weten als hij.

De bedenkingen van Strauss tegen het geloof in onsterfelijkheid schijnen mij onvoldoende om zijne ontkenning te rechtvaardigen. Dit is het eenige, wat ik in mijne opmerkingen heb willen aanwijzen. Voor een verdediging van dat geloof zou veel meer worden vereischt. Maar vooral zou voor een ernstige be-

handeling van het onderwerp een geheel andere methode noodig zijn, dan die, waarvan Strauss hier het voorbeeld heeft gegeven. Het gaat waarlijk niet aan, zulke ingewikkelde psychologische vragen uit te maken, in welke richting ook, met enkele overwegingen, waarbij het piquante van den vorm niet zelden ten koste van het degelijke van den inhoud is gezocht. Wie zich over deze zaak eene eigene wetenschappelijke denkwijze wenscht te vormen, hij getrooste zich de moeite van een onderzoek, zooals bijv. Hoekstra in zijn werk: De hoop der onsterfelijkheid, daarover heeft ingesteld. Wat Strauss geeft is een soort van tafelkout, die wel eens aardig is om aan te hooren, maar waarboven geen ernstig mensch zal schrijven, wat hij daarboven schreef: „Ein Bekenntniss!"

„Haben wir noch Religion?" is de vraag, die beantwoord zou worden. Mogelijk heeft het sommige lezers reeds getroffen, dat het antwoord alleen gegeven werd in eene critiek van die voorstellingen, die de meeste godsdienstige menschen met elkander gemeen hebben. Er is tegen die methode wel bezwaar. Godsdienst kan bestaan onafhankelijk van de erkenning van een persoonlijk God of van het geloof in onsterfelijkheid. Wie zal aan de pantheïstische Duitsche mystiek den naam van godsdienst ontzeggen? En onder de kloekste verdedigers van het recht der godsdienst vindt men somtijds ook zulken, die het individueele voortbestaan na den dood niet aannemen. Ja, men kan nog verder gaan. Er zijn er ook, die meenen, dat de godsdienst dan alleen zuiver blijft, wanneer zij beperkt wordt tot een ethisch idealisme, met uitsluiting van alle metaphysiek. Zij onthouden zich, voor zoo ver zij in naam der godsdienst spreken, van het formuleeren van eenig Godsbegrip, van het stellen van een bepaalde betrekking tusschen God en wereld. Godsdienst is voor hen alleen de zedelijk-godsdienstige opvatting van de wereld en van hetgeen hun zelven ten deel valt. Op hen zou dus die geheele critiek van Strauss niet den minsten indruk maken. Zij zouden meenen, dat hij de vraag, of men nog godsdienst hebben kan, daarin zelfs niet had aangeroerd.

Gelukkig geeft Strauss nog aan het einde van het hoofdstuk althans iets van hetgeen men als de hoofdzaak reeds aan den aanvang had mogen verwachten. Na de dogmata komt „das Wesen der Religion." Waarin bestaat dat? Schleiermacher heeft

terecht beweerd, dat alle godsdienst wortelt in het gevoel van afhankelijkheid. Maar, wat aan deze bepaling ontbreekt, voegde Feuerbach daaraan toe met de stelling, dat alle godsdienst tevens een wensch is. De godsdienstige mensch gevoelt zich niet alleen afhankelijk, maar hij wil ook door zijn godsdienst reageeren tegen het drukkende van dat afhankelijkheidsgevoel. Hoe minder de mensch de natuur aan zich heeft leeren onderwerpen, zooveel te meer zal hij, door zijne godsdienstige praktijken, hare dreiging trachten te bezweren. Van daar dat godsdienstigheid en beschaving meestal in omgekeerde rede staan. Men beweert wel, dat dit alleen van het bijgeloof geldt, maar als men bijv. de middeleeuwen vergelijkt met onzen tijd, dan bespeurt men, dat toen wel degelijk de godsdienst meer beteekende in het leven dan nu, en ook zoekt men in den nieuweren tijd te vergeefs naar zulke echte virtuosen in de godsdienst als een H. Bernhard en een H. Franciscus. Er is zooveel, wat vroeger den mensch godsdienstig aandeed en wat voor hem nu een gewoon natuurverschijnsel geworden is. Hoe meer de wezenlijke beschaving doordringt, hoe meer het verstand de overmacht verkrijgt over de verbeelding, zooveel te meer zal het met de godsdienst gaan als met het gebied der roodhuiden in Amerika, dat door de blanken van jaar tot jaar tot enger grenzen wordt beperkt.

Wij staan weder voor de autoriteit van Feuerbach, in zake van godsdienst. Anders, indien die virtuosen der godsdienst uit de middeleeuwen eens mochten gehoord worden, hoe ernstig zouden zij protesteeren tegen die voorstelling, dat hun godsdienst een wensch, dat is naar de bedoeling van Feuerbach en Strauss, een veiligheidsmaatregel voor lichaam en ziel zou geweest zijn. Verbeeld u een H. Franciscus zoekende naar een panacee tegen ziekte en dood! Spotte hij niet met alle gevaren, met al wat een mensch ellendig kan maken, waaronder hij de kracht der goddelijke liefde slechts heerlijker zou gevoelen? Hoe slechter broeder ezel, zooals hij zijn lichaam noemde, het had, zooveel te opgeruimder was hij van hart. En ook de zwaarmoedige vrees voor hel en duivel, die den mensch zich angstig deed vastklemmen aan het alvermogende zoenoffer van Christus, behoort veel meer te huis in het Protestantisme der zeventiende eeuw, dan in den bloeitijd der middeleeuwsche mystiek. Met zulk eene analyse der godsdienst in afhankelijkheidsgevoel en wensch komt haar diepste wezen niet tot zijn recht. Het is

ook niet waar, dat bij Schleiermacher het wezen der godsdienst alleen bestaat in het bewustzijn onzer volstrekte afhankelijkheid. Er behoort daartoe wel degelijk, wat in de „Reden" zoo schoon uitgesproken en in zijne dogmatiek volstrekt niet is prijsgegeven, het eindige leven te maken tot een leven van het oneindige in het eindige. Het mystische element, het zoeken naar het ideale, de liefde voor het goddelijke zijn ten allen tijde als het meest wezenlijke in de godsdienst erkend en zullen het te meer worden, naarmate de macht der beschaving meer het bijgeloof uit de godsdienst verdringt. Waarom heeft Strauss die, in zijn schets van het wezen der godsdienst, zelfs niet genoemd? Dan was zeker de vergelijking met het gebied der roodhuiden vervallen. Wij zouden het niet hebben betreurd.

Is er dan niets waar, zou men kunnen vragen, in die stelling, dat de nieuwere tijd, in vergelijking met vroegere perioden, een weinig godsdienstige type draagt? Ik zou die stelling niet onvoorwaardelijk durven tegenspreken. De godsdienstige quaestie heeft een groote beteekenis in de staatkunde verkregen en het confessionalisme van allerlei naam zweept op verontrustende wijze de volksmenigte op, maar dat is geheel iets anders dan dat de godsdienst een macht van beteekenis in het hart der volken zou zijn. Daarvoor zoekt men de bewijzen te vergeefs. Vergelijkt men onzen leeftijd met een periode als die der Hervorming van de zestiende eeuw, dan valt het verschil dadelijk in het oog. Het groot godsdienstig élan is schaarsch, zeer schaarsch in onze dagen. Wij hebben uitnemende schriftgeleerden, maar weinig profeten. Het kan niet toevallig zijn, dat volkomen hetzelfde gezegd kan worden van de poësie. Kan men ze niet tellen, de echte dichters uit de beschaafde natiën, en behooren de meesten van hen niet nog tot een vroeger geslacht? De realiteit rondom ons is ons te machtig geworden voor ware godsdienstige of dichterlijke bezieling. Voor beide is het noodig, dat de geest de wereld waarin hij leeft, beheersche, en dat kunnen wij nog niet met de massa materie, die ons voortdurend door wetenschap en leven wordt aangevoerd. Godsdienst en poësie beschouwen de dingen uit een hooger oogpunt, maar daarvoor moet men de dingen ook onder zich gekregen hebben. Evenmin nu, als men uit het tijdelijk verkwijnen der poësie, zal besluiten, dat het met haar toekomst gedaan is, evenmin volgt er uit de tegenwoordige verkoeling van het godsdienstig leven, dat de godsdienst haar

ondergang nadert. De geschiedenis kan ons daarover geruststellen. Vóór honderd jaar, onder de Aufklärung, zag het er met de godsdienst nog wel donkerder uit. Schleiermacher kon zijne Reden über die Religion opdragen aan hare verachters onder de beschaafden. Toch, welk een opwekking is er gevolgd! Er is geen enkele reden, waarom ook wij niet een nieuwe geestdrift voor het ideale bij het volk zouden mogen verwachten. En mogelijk zou daartoe kunnen medewerken, dat het uit zulke geschriften, als dat van Strauss, meer en meer openbaar werd, tot welke wereldbeschouwing men vervalt, wanneer men, zooals hij, van alle godsdienst afstand doet.

Maar ik hoor reeds de bedenking, die deze woorden uitlokken. Strauss, zegt men, heeft niet aan alle godsdienst vaarwel gezegd. Met het Christendom heeft hij gebroken, maar hij verklaart zelf, dat hij op de vraag: hebben wij nog godsdienst? in zekeren zin een toestemmend antwoord geeft en hij beschrijft ook de godsdienst, die hij voor de zijne erkent.

Strauss, nog godsdienst?

Als het waar is, is het zonderling.

Hoe vaag wij ons het begrip van godsdienst ook denken, hoe ver wij daarvan verwijderd houden al wat naar leerstellige overtuiging zweemt, het wil ons niet gelukken een vorm van godsdienst te vinden, die in zijne wereldbeschouwing zou passen.

Het besef van afhankelijkheid kan toch alleen geen godsdienst vormen. Of ik weet, dat ik er aan bloot sta om door den bliksem getroffen of door een besmettelijke ziekte aangetast te worden, zonder dat ik iets daartegen vermag, dat zal zeker niemand mij als godsdienst toerekenen. Eerst een bepaalde gezindheid tegenover de macht, waarvan ik mij afhankelijk gevoel, kan daarvoor worden gehouden. En welke gezindheid kan Strauss ten opzichte van het Universum hebben, dan alleen, dat hij zich daartegenover onmachtig tot eenigen wederstand gevoelt? Van vertrouwen op een hoogere wijsheid, die alles beschikt, op eene liefde die den mensch met de beste gaven zegent, kan bij hem geen sprake zijn, want geene van beiden bestaat voor hem. Mogelijk dan, dat zoo er geene macht in den hemel, er ten minste eene macht op aarde is, waarvoor zijn gemoed met piëteit is vervuld? Welke macht zou dat zijn? De macht van het goede

bij voorbeeld? Maar op welken grond zou hij haar erkennen? Hij, die geen idee der menschheid dus ook geen zedelijke natuur in ons veredeld apenras kan aannemen, hij heeft geen enkelen grond om te vertrouwen op de zegepraal van het goede over het kwade? Ja, men zou hem kunnen vragen: is er bij u wezenlijk onderscheid van goed en kwaad? Welken maatstaf hebt gij om die te onderscheiden? Leidt niet de consequentie van uw systeem er toe, om het sterkste voor het beste te verklaren? Geheel uwe ontwikkelingstheorie rust op het beginsel van het recht van den sterkste, en waarom zou dat beginsel dan ook niet als wet onder de menschen gelden? Wanneer men uwe opklimmende lijn in de natuur volgt van de laagste tot de hoogste formatiën, dan vindt men wel telkens een meer samengesteld organisme en meer ontwikkelde vermogens, maar het blijft altijd hetzelfde mechanisme der krachten, er is geen verschil van idee in het verschil van soort. Waaraan zal men dan iets van moraal of van godsdienst bij u vastmaken? Voor moraal zou in de plaats kunnen treden een zeker contract waardoor de leden eener maatschappij elkander onderling veiligheid en hulp waarborgden, — maar voor godsdienst kan evenmin aanleiding als grond worden gevonden.

Bedriegen wij ons hierin?

Het moet wel zoo zijn, want het is waar, Strauss verklaart godsdienst te hebben en aarzelt ook niet, ons met hare hoofdtrekken bekend te maken.

Laat ons dan nagaan, wat daartoe behoort.

Wij behouden in elk geval, zegt Strauss, het grondbestanddeel van alle godsdienst, het gevoel der volstrekte afhankelijkheid. Of wij God of dat wij Universum zeggen, volstrekt afhankelijk gevoelen wij ons zoowel van den een als van het andere. (bl. 138).

> Strauss vergeet alleen deze kleinigheid, dat juist de qualificatie van het object, waarvan men zich afhankelijk gevoelt, de mogelijkheid van godsdienst geeft of opheft. Volgens hem zou een zeeman, wiens schip een spel der golven is geworden, ten opzichte van de zee het grondbestanddeel van alle godsdienst gevoelen.

Wij nemen in de natuur gedurige verandering waar maar ontdekken daarin weldra orde en wet. Wij zien verder in haar een trapsgewijzen vooruitgang, een aanhoudend voortkomen van het

hoogere uit het lagere. Ook ons zelven vinden wij er te beter bij, hoe meer het ons gelukt in ons leven de willekeurige verandering aan den regel te onderwerpen en het hoogere uit het lagere, het zachte uit het ruwe te ontwikkelen. Dat noemen wij, als het bij de menschen voorkomt, redelijk en goed. Vinden wij nu datzelfde in de wereld, dan kunnen wij niet anders, of wij moeten het daar ook zoo noemen. (bl. 139).

Er volgt nog meer, maar laat ons eerst even deze redeneering in den zuiveren syllogistischen vorm brengen.

Major: Als een mensch orde en wet maakt, noemt men het redelijk en goed.

Minor: De natuur maakt orde en wet.

Conclus.: Derhalve moet men de natuur redelijk en goed noemen.

Ieder ziet dadelijk, dat de redeneering hapert, indien men niet aanneemt, dat de natuur gelijk is aan een mensch, d. w. z. indien men ook niet bij haar onderstelt, wat alleen aan het werk van een mensch het praedicaat van redelijk en goed kan geven, namelijk bewustzijn en wil.

Strauss gaat voort: daaruit, dat het redelijke en goede in de menschenwereld van bewustzijn en wil uitgaat, heeft de oude godsdienst besloten, dat het daarmede overeenkomende in de wereld ook van een bewuste en willende oorzaak moest uitgaan. Wij hebben deze conclusie prijsgegeven en beschouwen de wereld niet meer als het werk van een absoluut redelijke en goede persoonlijkheid, maar wel als de werkplaats van het redelijke en goede. Ons is zij niet meer aangelegd door eene hoogste rede, maar aangelegd op de hoogste rede.

De „Wir" mogen concludeeren zooals zij willen, maar de logica staat hier zonder eenigen twijfel aan de zijde van de oude godsdienst. De praedicaten: redelijk en goed zijn, volgens Strauss zelf, uitsluitend ontleend aan den mensch. Bij den mensch zijn zij onafscheidelijk verbonden aan bewustzijn en wil. Brengt men ze nu over op een ander subject, dan moet men daarmede ook overbrengen datgene, zonder hetwelk zij niet gedacht kunnen worden. Het praedicaat blauw is niet over te brengen zonder het begrip: kleur. Zoo ook redelijk en goed niet zonder bewustzijn en wil.

Nog langs een anderen weg zoekt Strauss de begrippen: rede-

lijk en goed, op het Universum over te brengen, namelijk per viam causalitatis. Daar wij ons, zegt hij, geheel van de wereld afhankelijk gevoelen en ons bestaan zoowel als de inrichting van ons wezen alleen uit haar kunnen afleiden, zoo zullen wij haar, en wel haar gedacht in haar volheid, of als Universum, ook als de oorspronkelijke bron van ål het redelijke en goede moeten beschouwen (bl. 139). Verder, waar Strauss de reeds aangehaalde woorden geschreven heeft, dat de natuur voor hem niet is aangelegd door een hoogste rede, maar aangelegd op de hoogste rede, laat hij daarop volgen: dan moeten wij wel, wat in het gevolg ligt, ook in de oorzaak leggen; wat er uit komt, moet er ook in geweest zijn. Dat is echter slechts de bekrompenheid onzer menschelijke voorstelling, dat wij zoo onderscheiden: het Universum toch is oorzaak en gevolg, uitwendig en inwendig te gelijk (bl. 140).

Deze laatste bespiegeling moet ons niet van het spoor brengen. Een van beiden: óf in de verhouding van het Universum tot elk zijner deelen moet het begrip van oorzaak en gevolg worden buitengesloten en dan is er ook niet het minste recht om het redelijke en goede bij den mensch uit het Universum af te leiden, óf Universum en menschheid staan tot elkander als oorzaak en gevolg, maar dan geldt dat evenzeer van bewustzijn en wil, als van rede en goedheid. Hoe komt Strauss aan zulk een onlogische redeneering?

Daar nu het Universum niet alleen een ruwe overmacht voor ons is, maar orde en wet, rede en goedheid, zoo kunnen wij ons met liefdevol vertrouwen daaraan overgeven. Nog meer: daar wij den aanleg tot het redelijke en goede, dat wij in de natuur meenen te erkennen, in ons zelven waarnemen, en ons als die wezens vinden, door wie het gevoeld, erkend, in wie het persoonlijk worden moet, zoo gevoelen wij ons aan datgeen, waarvan wij afhankelijk zijn, tevens in ons binnenste verwant; wij vinden ons in de afhankelijkheid tevens vrij, in ons gevoel voor het Universum mengt zich trots met ootmoed, blijmoedigheid met berusting.

Dat is nu toch het ellendigste woordenspel, wat men zich denken kan. Wij zijn er na aan toe „den alten persönlichen Gott" onder den naam van Universum terug te krijgen. En is, volgens Strauss, in het groot heelal niets anders dan stof en mechanisme van krachten. Daaruit is op deze planeet

geworden wat wij natuur noemen, in wier bestaanswijze wij een vasten regel opmerken. Redelijk kan men dat niet heeten, want er is ons uitdrukkelijk gezegd, dat er geen rede achter schuilt. Het goed, in den zin van weldadig, te noemen is even onzinnig, als dat iemand van een boom, waarvan hij de vruchten eet, zou zeggen: wat is die boom toch goed voor mij. Hoe kan er dan sprake zijn van: ons daaraan over te geven met liefdevol vertrouwen? Waaraan dan? Aan de beweging die zich omzet in warmte en volgens Strauss ook in gevoel? Een ander object voor dat vertrouwen is er bij hem niet te vinden. Of, wat beteekent het, dat wij ons in ons binnenste aan de wereld verwant vinden? Dat zal zeker wel waar zijn, als wij zelven niet anders zijn, dan een der tallooze vormen, waarin zich het algemeene leven der wereld wikkelt. Maar dan bepaalt zich die verwantschap ook tot datgene, wat wij met de gansche natuur gemeen hebben: dat in ons dezelfde krachten werken, die de aarde losgemaakt hebben van de zon; die land en zee hebben gescheiden, die de Moneren in het aanzijn hebben geroepen, die de apen tot menschen hebben vervormd. En in het besef van die verwantschap zouden wij ons vrij gevoelen? Het tegendeel is juist waar. De hond, die van de natuurwet niets verstaat, kan zich nog verbeelden dat hij vrij rondloopt. Maar de mensch, die inziet, dat hij niets anders is dan het product van naar vasten regel werkende krachten, weet daarmede tevens, dat hij gebonden is, absoluut gebonden aan dat mechanisme, dat evenzeer zijn gedachten voortbrengt als het zijn bloedsomloop regelt. Er behoort waarlijk een eigen organisatie van gemoedsleven toe om tegenover dat mechanisme trots met ootmoed, blijmoedigheid met berusting te gevoelen.

Il faut avoir le courage de son opinion. Wanneer men zulk een materialisme als dat van Strauss aanneemt, dan moet men het ook met al zijn consequentiën aanvaarden en deze niet zoeken te verbloemen (voor anderen of voor zich zelven? dat laten wij in het midden) met allerlei stichtelijke beschouwingen. Kunnen de „Wir" de vereering van een hoogste rede en goedheid niet missen, dan is het een bewijs, dat hun wereldbeschouwing voor hen niet deugt. Maar is het hun met die wereldbeschouwing wezenlijk ernst, laat

hen dan ook geen woorden meer gebruiken die in hun mond geen gezonden zin opleveren.

Strauss zelf schijnt te vreezen, dat het publiek deze nieuwe godsdienst toch wel wat verdacht zal vinden. Hij komt daardoor op den zonderlingen inval om op zijn gevoel voor het Al dezelfde proef te nemen, waarmee men wel eens onderzoekt of er nog leven schuilt in een schijnbaar dood lichaam. Zooals men dan een sterken, pijnlijken prikkel, bijv. van een steek, gebruikt, zoo wil hij nu ook doen met zich zelven. Daarvoor gebruikt hij het pessimisme van Schopenhauer. Hij luistert naar diens uitspraak: de wereld is iets wat beter niet bestond! en naar von Hartmann's: de wereld is slechter dan volstrekt geene wereld! Wat gevoelt hij nu? Het komt goed uit. Zulke uitvallen, zegt hij, werken op ons gevoel als blasphemieën. Wij eischen voor ons Universum dezelfde piëteit, als de vrome van den ouden stijl voor zijnen God. Ons gevoel voor het Al reageert, als het gekwetst wordt, bepaald religieus.

Het verheugt mij, dat Strauss zich zelven meevalt. Want ik geloof, dat het bij hem ernstig gemeend is en dat het hem spijten zou, indien hij zich zelven moest bekennen, dat alle religieuse aandoening bij hem uitgestorven is. Maar de proef bewijst ongelukkig niet datgeen, waarvoor zij dienen moest. Het kan wel zijn, dat Strauss van zulk een pessimisme een pijnlijken indruk ontvangt, maar de vraag is, of het hem pijn doet tengevolge van zijn systeem of ondanks zijn systeem. Niets zou toch natuurlijker zijn, dan dat ook bij hem de natuur boven de leer ging, dat het materialisme zijn denken wel gevangen hield, maar in zijn gemoed nog de nawerking overbleef van een vroegere levensperiode, toen een meer ideale wereldbeschouwing hem nog niet tot onzin geworden was. Waarom zouden de „Wir" eigenlijk die uitspraak van Schopenhauer voor blasphemie verklaren? Zij schijnen de wereld wel zoo slecht niet te vinden. Maar vergeten wij niet, dat zij zich bij ons aangemeld hebben als geleerden, artisten, ambtenaren, militairen, industrieelen, grondbezitters, dus altemaal menschen die het nog al goed doen kunnen. Wij vernemen verder van hen, dat zij zich met historiestudie bezig houden, dat zij hun natuurkennis trachten uit te breiden, dat zij in de geschriften van hunne groote dichters en in de uitvoering der werken van

hunne groote musici een opwekking voor geest en gemoed, voor phantasie en humor vinden, die niets te wenschen overlaat. Zij getuigen dan ook zelven: „So leben wir, so wandeln wir beglückt" (bl. 294). Welnu, als men het zoo goed in de wereld heeft, is het geen wonder, dat men er een blasphemie in vindt, als iemand zegt, dat deze wereld slechter is dan geen wereld. Maar die arme proletariër die nooit genoeg te eten krijgt om zich eens recht behagelijk te gevoelen, die zijn kinderen ziet verdierlijken omdat hij de centen die ze in huis brengen niet missen kan, die zich in het hoofd heeft gezet, dat het 't egoïsme van het kapitaal is dat hem het merg uit de beenderen wegvreet, die, als de Wir naar hun concertzaal gaan om drie quartetten te hooren, één van Haydn, één van Mozart, één van Beethoven, — kruipt naar de kroeg om daar met den drank en mogelijk ook met de prediking van een apostel der Internationale zich zelven nog dieper te verderven; — zal die ook, als iemand tot hem van deze beroerde wereld spreekt, op het standpunt van Strauss, daarin een blasphemie vinden, waartegen zijn gevoel bepaald religieus reageert? Waarom zou hij? Als er in de wereld niet meer is dan Strauss daarin vindt, dan heeft hij volkomen recht om zich te beklagen over eene natuurlijke en maatschappelijke orde, die hem bijna niets anders dan ellende ten deel geeft. Wat zou hem van dat beklag terughouden? Eerbied voor een hoogeren wil, die alles beschikt? Maar Strauss leert: die is er niet. Eerbied voor zich zelven, dat hij ook in de diepste ellende den adel der menschelijke natuur blijft gevoelen? Wat is dan die adel, wanneer in de menschheid geen eigene, hoogere idee is verwerkelijkt, maar de mensch tot het dier in dezelfde verhouding staat als bijv. de anthropomorphen tot een lagere apensoort? Mogelijk dan nog vertrouwen op de liefde zijner medemenschen, die althans zullen doen wat zij vermogen om zijn lot te verzachten? Ach, het is wel hard om te zeggen, maar het is toch waar: als die proletariër toevallig eens bl. 272—281 uit „Der neue und der alte Glaube" van D. F. Strauss in handen mocht komen, zou hij ontwaren, dat, als de „Wir" eens een oogenblik in hun tevreden leven gestoord worden door de gedachte aan den rampzaligen toestand van den vierden stand, hun eenige

zorg is, hoe zij zich dat dreigend gevaar van het lijf zullen houden, en zij zich troosten, niet met de hoop, dat de goede zin der werkgevers allengs meer de achterdocht en haat zal overwinnen, maar met de geruststelling: gelukkig zijn Bismarck en von Molkte er nog. Zoo, als het nieuwe geloof van Strauss eens het algemeen geloof mocht worden en de misdeelde onder de menschen, dat wil zeggen: verreweg het grootst gedeelte der menschheid, had geen God meer in den hemel, geen licht meer in de toekomst, geen helpende hand meer naar hem uitgestrekt, wat zou hem dan terughouden van een verwensching van deze booze wereld? Als men de denkwijze van Strauss in al haar consequentie aanvaardt, komt de vraag naar het recht van het pessimisme eenvoudig hierop neer, of men het zelf in de wereld goed heeft of kwaad.

Strauss spreekt zoo aardig over dat pessimisme, als over een meening die men hebben kan, maar waarvoor een wijsgeer zich moet wachten, omdat hij anders zijn eigen denken ook voor slecht verklaren moet. Ging het hem daarbij geen oogenblik door de ziel, wat pessimisme beteekent, wanneer het niet meer alleen het onderwerp is voor een paragraaf in een geestig boek, maar als het in al zijn huiveringwekkenden ernst werkelijkheid wordt in het leven? Hoe het dan is, de dood voor alle vreugd, alle veerkracht, allen troost, — en voor hoe vele duizenden in onze naaste omgeving het dat dreigt te worden, wanneer hun ontzinkt wat hen nu nog vrede met het heden en moed op de toekomst doet houden? Het zou deze bladzijden niet ontsierd hebben, indien er iets dat daaraan herinnerde had doorgeklonken in den juichtoon, dat het nieuwe geloof de proef van het pessimisme zoo zegevierend had doorstaan. Maar mogelijk was het daarvoor hier de plaats nog niet. Wij hopen het dan elders te vinden.

Het resultaat, waartoe wij komen, door een nauwkeurige analyse van het betoog voor het recht van Strauss' godsdienst laat zich in deze woorden samenvatten. Strauss wenscht nog godsdienst te kunnen hebben en wel godsdienstige vereering ten opzichte van het Universum Om dat mogelijk te maken, tracht hij op het Universum over te brengen de praedicaten van redelijkheid en goedheid, die hij aan den mensch ontleent. Die

poging moet als geheel mislukt worden beschouwd. Hij moet óf aan den grond van alle dingen bewustzijn en wil toekennen, óf het Universum laten, wat het werkelijk bij hem is, een blind samenstel van een bewogene materie. Waar hij aan dit dilemma tracht te ontsnappen, door op den stam van zijn materialisme godsdienstige gemoedsaandoeningen te enten, daar kunnen wij het alleen als een inconsequentie beschouwen, die mogelijk het hart van den schrijver eer aandoet, maar die wij in zijn boek betreuren, omdat zij velen zal verblinden voor datgeen wat er wezenlijk uit het stelsel van Strauss volgen moet, en, wanneer het in toepassing werd gebracht, ook zonder twijfel volgen zou.

Er komen verder nog eenige bijzonderheden voor, die zoo nauw met dit onderwerp samenhangen, dat zij het best hier ter sprake kunnen worden gebracht.

In het vierde hoofdstuk zoekt Strauss naar een grondslag voor de moraal. Daarvoor wijst hij aan het „Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung" (bl. 236). Wat hij bedoelt met die „Jdee der Gattung" kunnen wij opmaken uit hetgeen wij eenige bladzijden verder lezen: „In de opstijgende beweging van het leven is ook de mensch begrepen, en wel op deze wijze dat in hem de organische vormingskracht op onze planeet (voorloopig, zeggen verscheidene natuuronderzoekers; dat laten wij daar) haar toppunt bereikt heeft. Daar zij nu niet verder boven zich kan gaan, wil zij in zich gaan. Zich in zich reflecteeren is een zeer goede uitdrukking van Hegel geweest. Zich gevoeld heeft de natuur reeds in het dier, maar zij wil zich ook begrijpen (bl. 240). Dan volgt, na een Seitenhieb op het christelijk standpunt, waarop het onderzoek der natuur slechts als een verspillen van tijd en kracht wordt beschouwd, nog deze nadere verklaring; „In den mensch heeft de natuur niet alleen in het algemeen opwaarts, maar heeft zij boven zich zelve uit willen gaan. Hij moet alzoo niet maar weder een dier, hij moet meer en iets beters zijn. Het bewijs dat hij dat moet, is, dat hij het kan. De zinnelijke neigingen en genietingen zijn reeds in de dierenwereld ten volle ontvouwd en uitgeput; om harentwil is de mensch niet daar; zooals in het algemeen geen wezen daar is om der wille van datgeen, wat reeds op vroegere levenstrappen aanwezig was, maar om der wille van dat wat in hem nieuw verworven is geworden. Zoo moet de mensch het dierlijke in zich, met de hoogere, dat in hem is aangelegd, met het vermo-

gens die hem van het dier onderscheiden, doordringen en beheerschen. Ook de ruwe wreede strijd om het bestaan was reeds in het dierenrijk genoegzaam losgelaten. De mensch kan dien wel niet geheel vermijden, voor zoover hij nog een natuurwezen is; maar hij moet dien in overeenstemming met zijn hoogeren aanleg weten te veredelen en tegenover zijne gelijken in het bijzonder, door het bewustzijn van tot elkander te behooren en als leden derzelfde soort weerkeerige verplichting te hebben, weten te verzachten. Het wilde onstuimige wezen der natuur moet in de menschheid tot rust komen; zij moet zijn als het placidum caput, dat Neptunus bij Virgilius uit de schuimende golven opheft, om ze te bedaren" (bl. 241). Op dezen zelfden grondslag nu wordt ook de godsdienst door Strauss opgebouwd. Zij is voor hem nog iets anders dan moraal. Dat onderscheid wordt aldus beschreven: „Is in het zedelijke handelen de mensch in verhouding tot de idee van zijne soort, die hij gedeeltelijk in zich zelf tracht te verwezenlijken, gedeeltelijk in alle anderen erkent en zich beijvert te bevorderen, zoo is hij in de godsdienst in verhouding tot de idee van het Universum, de laatste bron van alle zijn en leven in het algemeen. In zoo ver mag men zeggen, dat de godsdienst boven de moraal staat, omdat zij uit een nog diepere bron stroomt, in een nog meer oorspronkelijken grond teruggaat.

Vergeet in geen oogenblik, dat gij mensch en geen bloot natuurwezen zijt, in geen oogenblik, dat alle anderen evenzoo menschen, d. w. z. bij alle individueele verscheidenheid, hetzelfde zijn als gij, met gelijke behoeften en rechten — dat is het inbegrip van alle moraal.

Vergeet in geen oogenblik, dat gij en al wat gij in u en om u waarneemt, wat u en anderen weervaart, geen onzamenhangend fragment, geen wilde chaos van atomen of toevallen is, maar dat het alles naar eeuwige wetten uit de éene bron van alle leven, van alle rede en alle goeds voorkomt, — dat is het inbegrip der godsdienst."

Wij vernemen hier wonderlijke dingen.

Het "Zweckbegriff", tot welks bestrijding zelfs een verbond met het idealisme door het materialisme niet werd versmaad (bl. 209) komt hier op eens in volle staatsie binnen. „De natuur wil zich gaan begrijpen". „De mensch moet iets beter zijn dan

het dier". „Ieder wezen is daar om der wille van datgeen wat daarin nieuw is verworven" „De mensch moet zijn het placidum caput boven de onstuimige golven". Wij hebben tegen de zaak zelve niets, maar wij vragen: hoe weet Strauss dat alles? Waar bergt hij in zijn mechanisme van krachten het denkbeeld van een doel, dat de natuur zich met een nieuwe formatie voorstelde? Of hoe rijmt hij met zijne wereldbeschouwing het begrip, dat een of ander natuurproduct een bepaalde bestemming zou hebben? Het is immers alles zoo maar van zelf gekomen, zooals de strijd om het bestaan het, zonder eenig plan, heeft doen worden. Wij herinneren ons, hoe het doel de wonderman genoemd werd, die de wereld te onderste boven keert (bl. 211). Is hier die wonderman aan het werk geweest?

Zeker niet, zouden wij ten antwoord ontvangen. Het is alleen beeldspraak, waarbij de natuur gedacht wordt als bewust handelende, wat zij nooit doet, en de uitkomst wordt opgevat als causa finalis, wat zij nooit is geweest. Maar waarom zou zulk een beeldspraak niet geoorloofd zijn?

Niemand kan daartegen bedenking hebben. De „Wir" hebben hun materialisme eerlijk genoeg uitgesproken, dan dat men hen van eenig idealisme in hunne wereldbeschouwing zou kunnen verdenken.

Maar daarmede brengen zij zelven ons in veel grooter verlegenheid. Het is, dat aan die beeldspraak, en wel aan hetgeen in haar tot het beeld, dat is tot het onwezenlijke behoort, hun gansche moraal hangt, en met de moraal hun godsdienst ook. Zedelijk handelen is „sich bestimmen nach der Idee der Gattung". Die Idee der Gattung, — wat is dat? Wat is de Gattung zelve? Bij Strauss alleen het product van de onder zekere omstandigheden zich vormende variëteit in het plantaardig of dierlijk natuurleven. Kan men dan zeggen, dat die variëteit een idee heeft of vertegenwoordigt? In het gewone spraakgebruik zou men dat zeker niet doen, want daarin verstaat men onder de idee van iets altijd datgeen op welks verwezenlijking het is aangelegd. Maar laat ons aannemen, dat Strauss met de Idee der Gattung alleen bedoelt die eigenaardigheid, waardoor ééne groep, bij vergelijking met andere, zich van deze onderscheidt. Dan is de Idee der Gattung bij de vogelen, dat zij vliegen, bij de visschen, dat zij in het water leven, bij de roofdieren, dat zij verscheuren, en bij den mensch? — Laat Strauss zelf het antwoord geven:

„Vergeet in geen oogenblik, dat gij mensch en geen bloot natuurwezen zijt; in geen oogenblik, dat alle anderen evenzoo menschen d. w. z. bij alle individueele verscheidenheid, hetzelfde zijn als gij, met gelijke behoeften en rechten — dat is het inbegrip van alle moraal" (bl. 238). Dat is dus de omschrijving van het: „Sich bestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung" en wij hebben dus ook hierin de verklaring van „de Idee der Gattung".

Denken wij daarover eens na.

„Vergeet geen oogenblik dat gij mensch en geen bloot natuurwezen zijt". Dat begrijp ik niet. Het geheele boek van Strauss schijnt mij toe te roepen: vergeet geen oogenblik dat gij als mensch slechts een bloot natuurwezen zijt! Wat zou ik ook anders wezen, wanneer mijn geslachtsboom slechts een voortzetting is van dien der apen, en wanneer datgeen, waarin ik als mensch mijne eigenaardigheid zou kunnen stellen, mijn gevoelen, denken en willen, niets anders is dan een bijzondere vorm, waarin zich bij mij de algemeene beweging omzet? Dat „geen bloot natuurwezen" kan moeilijk iets anders zijn dan een lapsus calami van onzen auteur.

„Vergeet geen oogenblik dat alle anderen evenzeer menschen zijn". Daartegen is geen bezwaar. Men zou alleen kunnen vragen, of het wel noodig is dit te herinneren, daar het niet waarschijnlijk is, dat iemand zijne medemenschen voor iets anders dan menschen zal aanzien. Ook zou men dezelfde toespraak aan de apen kunnen houden.

„Menschen, met gelijke behoeften en rechten als gij!" Dat is iets anders. Gelijke behoeften, — zal zeker wel niet waar zijn. Als het zoo was, als de geleerde en de mijnwerker, de rijke en de arme, de man en de vrouw, allen gelijke behoefte hadden, zag het er voor de maatschappij treurig uit. Ook deze communistische afdwaling moet onzen schrijver bij vergissing uit de pen zijn gevloeid. Maar, gelijke rechten dan? Ook hierop valt wel wat af te dingen; maar nemen wij het in den zin, waarin het zeker is bedoeld: mensch tegenover mensch, zijn wij elkander wederkeerige eerbiediging van onze rechten verschuldigd. Ja, als dat bij Strauss in de „Idee der Gattung" lag, zou hij een grondslag voor zijn moraal hebben gevonden. Maar hoe komt hij daartoe? Waaruit is de geheele Gattung voortgekomen, zoo niet uit een strijd om het bestaan, waarin altijd de sterke zich

groot gemaakt heeft ten koste van den zwakke? Waardoor is de Gattung allengs ontwikkeld en heeft zij de hoogte bereikt, waarop wij haar thans kennen? Immers alleen door diezelfde natuurwet, die macht stelt in plaats van recht. Wanneer gij bl. 254 van ons boek opslaat, dan zult gij daar vinden een warme apologie van de veroveraars, de bloedmenschen, zonder wier ingrijpen de ontwikkeling der menschheid, de vooruitgang van hare beschaving niet gedacht kan worden. Dat is een zonderlinge commentaar op dezen regel. Denken wij ons ook Strauss eens dien regel predikende aan iemand, die zich vergrijpen wil aan de rechten van een ander. Gij moogt niet, zal hij zeggen, die mensch heeft gelijke rechten als gij! Is het een verstandig lezer van „der alte und der neue Glaube" wien hij dit toevoegt, dan kan hij ten antwoord ontvangen: verontschuldig mij, ik ben in mijn strijd om het bestaan. Is het maar een uit dien gevaarlijken vierden stand, en die zegt: Waarom niet? Waarom mag ik niet? wat zal Strauss dan aanvoeren? Mogelijk zou de lust wel bij hem opkomen om, voor de behoefte van het oogenblik, even te grijpen naar dat oude „culturfeindliche" Christendom, en daaraan een ernstig beroep te ontleenen op de zedelijke natuur, die zich ook in het geweten van dien mensch moest openbaren. Maar daaraan valt toch eigenlijk bij zijne „Idee der Gattung" niet te denken, en het is niet onwaarschijnlijk, dat hij zich zou afwenden met de bedreiging: dan zal Bismarck u wel krijgen. Kon Strauss zijne beeldspraak tot zijn eigenlijke bedoeling maken, kon hij aannemen, dat er in iedere soort eene eigene idee aan die soort een eigen karakter geeft en dus ook eigene wetten stelt, kon hij zoo erkennen dat in den mensch een aanleg tot zedelijkheid schuilt, dan had hij recht om te spreken van het placidum caput dat de zedewet doet zegevieren over den wilden strijd der hartstochten, — maar dat kan hij niet. Niets is er in zijne wereldbeschouwing, wat hem daartoe recht geeft. Nergens kan hij een grenslijn trekken, waar de natuurdrang, waarmede de sterkere den zwakkere verdringt, zou ophouden rechtmatig te zijn. Daarom kan ook de zedewet nooit iets anders voor hem wezen dan een politiemaatregel, waarmede de sterkere, de maatschappij, den zwakkere, het individu, binnen de vastgestelde perken houdt. Maar dan kan er ook van zedelijkheid geen sprake zijn.

En godsdienst dan? „Vergeet in geen oogenblik", zoo hoorden

wij haar door hem beschrijven, „dat gij en al wat gij in u en om u waarneemt, wat u en anderen wedervaart, geen onzamenhangend fragment, geen wilde chaos van atomen of toevalligheden is, maar dat het alles naar eeuwige wetten, uit de eene bron van alle leven, van alle rede en alle goeds voortkomt — dat is het inbegrip der godsdienst." Ook dat klinkt schoon en wij zouden daarbij allicht denken aan het woord, aan Paulus toegekend: in Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij! of aan dat van Spinoza: Est omnia sub quadam aeternitatis specie contemplari! maar als wij ons herinneren, hoe Strauss ons de wereld heeft leeren begrijpen, dan blijft er van dat verhevene en verheffende niets anders over dan: vergeet nooit, dat gij met al wat er in u omgaat, louter een product zijt van beweging. Waarom zou de mensch in het bijzonder daaraan moeten denken? Als zij het konden verstaan, zou men dezelfde stichtelijke rede aan de Moneren kunnen houden. Hoe kan er ooit een godsdienstige aandoening voortkomen uit het besef, dat er, zooals de Prediker het noemt, eenerlei wedervaart den menschen en den beesten! En dat is toch alles wat wij zouden vinden om ons godsdienstig te stemmen. Was het zoo, dat wij ons met alles afhankelijk konden weten van een hoogste bron van alle rede en alle goeds, — dat zou iets anders wezen — maar wij weten reeds, wat wij van die woorden bij Strauss te denken hebben.

Strauss maakt zich illusies, wanneer hij meent een nieuw geloof te hebben om in de plaats van het weggeworpen oude te stellen. De titel van zijn boek behoorde te zijn: der alte Glaube und der neue Unglaube. Hij heeft dit zelf niet erkend. De wensch om iets te behouden, waarvoor hij dezelfde piëteit kon eischen die de vromen van den ouden stijl voor hun persoonlijken God gevoelen, heeft zijne gewone scherpzinnigheid misleid en hem zijn toevlucht doen nemen tot redeneeringen, waarvan een schoolknaap zou kunnen aanwijzen, dat zij geen steek houden. Had hij dien roof aan het idealisme niet gepleegd, maar de wettige consequentiën van zijn stelsel in al haar naaktheid te zien gegeven, menig lezer zou daardoor van het stelsel zelf zijn afgeschrikt. Daarom is het noodig, dat de critiek doe wat de schrijver niet heeft gedaan. Zij, die met Strauss medegaan, behooren te weten, dat op den weg, waarop hij hen voert, geen lichtstraal valt van hoogere levensbeschouwing, en dat zij, om getrouw te blijven aan zijne beginselen, niet alleen afscheid moe-

ten nemen van het oude Christendom, maar ook afstand doen van al datgeen, waarin de godsdienstige menschen van alle tijden hun bezieling, hun kracht, hun troost hebben gevonden.

———

Tot tweemaal toe bedient Strauss zich van het zonderling experiment, om, uit de aandoening die een of andere indruk te weeg brengt, te besluiten tot hetgeen er is of omgaat in het voorwerp, waarop die proef wordt genomen. Eerst waar hij, altijd in gedachten, bij een modern prediker op de christelijke feesten ter kerk gaat, om zich te vergewissen, of hij het nog langer onder de Christenen kan uithouden. Dan, waar hij zich een steek laat geven door het pessimisme van Schopenhauer, om te zien, of er nog religiositeit in zijn binnenste schuilt. Hij kan er niet tegen hebben, dat wij zijne wereldbeschouwing aan een soortgelijke proef onderwerpen. Te minder kunnen wij daartegen bij hem bezwaar verwachten, omdat hij zelf ons daarmede reeds is voorgegaan. In het laatste hoofdstuk van zijn boek heeft hij zelf de vraag opgeworpen en beantwoord, hoe iemand van zijne denkwijze het practische leven opvat en wil inrichten. Dat is juist de proef, waaraan wij zijne wereldbeschouwing zouden willen toetsen. Hij schreef geen wetenschappelijke verhandeling, maar „ein Bekenntniss". Elke ware „Bekenntniss" moet tevens een levensprogramma zijn, en als hij ons heeft verhaald, waarom hij het oude geloof niet meer wil en welk nieuw geloof hij daarvoor in de plaats wil stellen, hebben wij recht tot hem te zeggen: welnu dan, toon ons wat gij met dit nieuwe geloof in de wereld zult uitvoeren, wat wij van u te wachten hebben voor de publieke zaak, welken steun het groot maatschappelijk belang van beschaving en ontwikkeling bij u zal vinden. Strauss onttrekt zich niet aan die vraag. Hij voorkomt ons met hare beantwoording. Laat ons dan dat antwoord gebruiken als de proef op de som voor de waarde van het stelsel, dat hij ons heeft aangeprezen.

Strauss begint met den engeren kring van het huiselijk leven. Hij handelt het eerst over het huwelijk. Het blijkt ook hierbij weder, hoe men de beteekenis van het Christendom veel te hoog heeft gesteld. De woorden van Jezus in de bergrede over het aanzien van eene vrouw om haar te begeeren, zijn bijv. „een uitspraak, die, zonder aan de natuurinrichting, waartegen

zij indruischt, het minste te kunnen veranderen, een met haar gegeven gebied van menschelijke aandoeningen brandmerkt" (bl. 249). Wij gaan die critiek nu stilzwijgend voorbij. Wij willen Strauss' eigen denkbeelden over het huwelijk hooren, en verlangen naar de beschrijving van dat „gemüthlich-sittliche Moment" dat, naar zijne verklaring, zich in het huwelijk moet ontvouwen en daaraan een beteekenis moet geven, die de echtverbintenis niet aan het schoonheidsgevoel alleen kan ontleenen. De Grieken hebben met al hun aesthetischen aanleg het huwelijk niet in waarde en eer weten te houden. De hardheid der Romeinen heeft het evenmin voor ontaarding kunnen bewaren. Men kan er over twisten of aan het Christendom dan wel aan het Germanisme de eer toekomt van de veredeling van het huwelijk en daardoor van de wijding der verhouding van de twee geslachten; maar historisch staat het vast, dat die vooruitgang heeft plaats gehad in de tot het Christendom bekeerde kringen. Wel is het noodlottig ascetisme ook hier weer binnengekropen en had de Germaansche geest langen tijd en de ondersteuning van de antieke denkwijze in het Humanisme noodig, eer hij in de Reformatie ten minste de ascese van zich kon werpen, maar de monogamie, zooals die in het Christendom bestaat, is toch zeker de hoogere vorm van het huwelijk, ook in vergelijking met de bij sommige volken heerschende polygamie. Dit kan zonder bezwaar door Strauss worden toegestemd, maar niemand, die zijn oordeel over het Christendom kent, zal van hem verwachten, dat hij den grondslag van het ware huwelijk zal zoeken in de Christelijke beginselen. Hij moet daarvoor iets anders in de plaats stellen. Wat vinden wij bij hem (bl. 250)? Wij vernemen dat de echtscheiding een ingewikkelde vraag is, voor wier beantwoording Jezus de bevoegdheid mistte en waarin hij met zijn idealisme ook geheel heeft misgetast, maar die alleen door een compromis kan worden opgelost. — Een mensch moet op alles bedacht zijn, en, zoolang er nog zooveel ongelukkige huwelijken in de wereld voorkomen, kan niemand het in de „Wir" misprijzen, dat zij ook hun aandacht wijden aan de wetgeving op de echtscheiding. Maar nu verder? Wat moet, volgens het nieuwe geloof, de grondslag van het huwelijk zijn, opdat het niet door zulk een noodlottig einde worde bedreigd? Welken raad hebben de „Wir" te geven tegen den bedenkelijken invloed dien de behoefte aan weelde onder de hoogere standen uitoefent op het

getal der echtverbintenissen? Verder.... Er is niets verder. Met die opmerking over de echtscheiding was het al uit. Als ik een van de „Wir" was, zou ik het nog al compromitteerend vinden, dat onze woordvoerder, in ons officieel antwoord op de vraag: „Wie ordnen wir unser Leben?", aangaande het huwelijk niets anders had te zeggen, dan dat men zich moet wachten voor ascetisme en de echtscheiding niet te moeilijk moet maken.

Laat ons dan overgaan tot de opvoeding. Die moet in het manifest van het nieuwe geloof een belangrijke plaats innemen. Als men bedenkt, dat hij, die de kinderen in zijne hand heeft, over de toekomst beschikt; als men daarbij in het oog houdt, hoe nauw tot nu toe altijd de betrekking is geweest tusschen opvoeding en godsdienst, en hoeveel moeite het ook den meest welwillenden lezer van het manifest zal kosten, om de leer, die hij daaruit heeft overgenomen, om te zetten in een vorm, waarin zij als een geschikt middel tot ontwikkeling aan de jeugd kan worden gegeven; — dan verwacht men zeker niet te veel, wanneer men over dit onderwerp bij Strauss een schat van ernstige en degelijke opmerkingen hoopt te vinden. Geen woord, geen enkel woord daarover! Straks over den oorlog, over Internationale en ultramontanen, over monarchie en republiek, over adel en burgerij, over literatuur en muziek, — maar over opvoeding geen woord! En dat van de mannen, die een geheel nieuwe bekentenis afleggen op de vraag: „Wie ordnen wir unser Leben?" Het kan tot onze geruststelling dienen, dat zekere figuur in de geschiedenis, die de kinderkens tot zich liet komen, voor het jeugdig gemoed wel altijd meer aantrekkelijkheid zal behouden dan deze mannen, die in hun hervormingsplannen bij ongeluk de jeugd vergeten hebben.

Met de opmerking over het wenschelijke eener minder strenge wetgeving op de echtscheiding was het persoonlijk en huiselijk leven reeds afgehandeld. De volgende paragraaf bespreekt het nationaliteitsbeginsel en den oorlog en daarmede gaan wij over op het gebied van staat en maatschappij. Het behoeft nauwelijks vermelding, dat in al wat Strauss daarover zegt, een aantal treffende bijzonderheden voorkomen en dat soms de geesel der satyre met geoefende meesterhand wordt gezwaaid. Maar het piquante van vorm en inhoud kan ons niet verblinden voor den geest, waarin dit geheele stuk geschreven is. Overal hindert ons daarin een pessimisme van de ergste soort. Want niet alleen

zoeken wij te vergeefs daarin een kloek vertrouwen op de macht van het goede in de menschheid, maar nergens ook ontwaren wij, dat de schrijver vervuld is geweest van hartelijk medegevoel voor zijne medemenschen. Men oordeele!

De oorlog zal altijd onvermijdelijk blijven, zegt Strauss, en van vredebonden is evenveel te verwachten als van vereenigingen tot afschaffing van het onweder. Hij zal zeker wel gelijk hebben, dat er vooralsnog geen uitzicht is op eene vredelievende oplossing van alle conflicten in het verkeer der volken. Maar als iemand zijne wenschen en plannen voor de toekomst der maatschappij blootlegt, zou hij dan niet van zelf gedrongen worden om, tegenover die droevige waarheid, deze andere bemoedigende waarheid te stellen, dat de oorlog meer en meer aan de burgerij een weerzin begint in te boezemen? Is er een enkel beschaafd volk, dat, als zijn hartstocht niet kunstmatig is opgewekt, met lust naar de wapenen zou grijpen? Is de groote sympathie die het Roode Kruis heeft gevonden niet een treffend bewijs, hoe het voor de volken een behoefte is geworden om het leed dat zij niet kunnen afwenden althans te lenigen? Moet dan niet ieder, die eenigen invloed heeft op de publieke opinie, het als zijne verplichting beschouwen, om zich te beroepen op die betere stem, die reeds in het hart der volken begint te spreken, om te pleiten voor menschenliefde, bezonnenheid, waardeering van de werken des vredes? Strauss heeft daaraan geen oogenblik gedacht. Wilt gij hem hooren? Hij maakt zich vroolijk over de redenaars en redenaressen van het fameuse vredescongres te Lausanne. Zij hadden van hun buurman Vogt kunnen leeren, dat, als de mensch van de apen afstamt, hij van nature een irrationeel wezen is, over wien, bij allen vooruitgang van rede en wetenschap, toch de natuur, begeerte en toorn, steeds een groote macht zal behouden en — weet gij, mijne dames en heeren, wanneer gij het zoover brengen zult, dat de menschheid hare twisten door vreedzame overeenkomst zal beslechten? Op denzelfden dag, waarop gij de inrichting tot stand brengt, dat diezelfde menschheid zich voortaan nog slechts door verstandige gesprekken voortplant (bl. 257). Hiermede heeft Strauss zijn laatste woord over den oorlog gezegd.

Strauss is goed Duitsch en goed monarchaal. Van een cosmopolitisme, dat het recht der nationaliteit miskent, wil hij niet weten. De volken met hunne eigenaardigheden, zegt hij, zijn de

„gottgewollten d. h. die naturgemässen Formen" waarin de menschheid zich zelve tot aanzijn brengt. Het nationaal gevoel is de groote kracht om de individuen tot ideale „Bestrebungen" te verheffen; waar het ontbreekt, daar is ook geen „Gemüth". Nu valt deze overtuiging bij hem zeer gelukkig samen met zijne vereering voor de monarchie, en meer bepaald voor de dynastie van de Hohenzolleren, „die ook buiten de Pruisische grenzen, in alle Duitsche landen, in alle Duitsche harten diepe, onuitroeibare wortelen geschoten heeft." In die vereering gaat hij zoo ver, dat hij, zooals wij reeds gezien hebben, in de monarchie een mysterie eerbiedigt. Het is ook wel te bemerken, beweert hij, als men in eene republiek komt, dat het daar toch het rechte niet is. Ons Duitschers treft in de geestbeschaving van die republieken iets plats (Banausisches), iets grof-realistisch, iets prozaïsch-nuchterens; op haren bodem verplaatst, missen wij die fijnste geestelijke levenslucht, die wij bij ons te huis hebben ingeademd (bl. 265). Het is meer bepaald aan het adres van Duitsch Zwitserland dat deze woorden gericht zijn. Zwitserland immers, zoo heet het, heeft geen eigen classieke literatuur, maar leeft daarin op onze kosten, zooals zij ook de leerstoelen aan hunne hoogescholen nog steeds bij voorkeur door Duitschers of zulken die in Duitschland gevormd zijn bezetten. De wakkere Zwitsers zullen het zich moeten laten gezeggen, al konden zij mogelijk met eenig recht antwoorden, dat het voor menig Duitscher, die, om zijne onafhankelijkheid van geest, veel kans had van in de fijne geestelijke levenslucht van zijne Heimath van honger om te komen, toch een geluk is geweest van in hun „banausische" republiek nog een eerlijk stuk brood en eenen schoonen werkkring te vinden. Maar dit behoort tot de kleine desagrementen, die men aan het mysterie der monarchie vergeven moet. Het tegenwicht, dat men in andere landen voor machtsoverschrijding van de zijde der kroon vindt in de volksvertegenwoordiging, schijnt ook bij Strauss weinig kans op goedkeuring te hebben. Althans, dat de monarchie zich van republikeinsche instellingen zou moeten omgeven, heet bij hem een fransche phrase, en ook, de banier van het parlementarisme op te heffen is voor een Duitscher slechts zooveel als uitzien naar buitenlandsche idealen. Uit het karakter van het Duitsche volk en uit de verhoudingen van het Duitsche Rijk moeten en zullen zich, volgens hem, door samenwerking van regeering en natie, de inrichtingen ontwikke-

len, die geschikt zijn om de kracht van de eenheid met de vrijheid der beweging, de geestelijke en zedelijke met de stoffelijke welvaart te vereenigen (bl. 268).

Op welke wijze dat zal kunnen geschieden, wordt ons niet nauwkeurig beschreven. Maar de richting, waarin de oplossing van dat vraagstuk zou moeten gezocht worden, kunnen wij toch wel eenigszins opmaken uit enkele wenken, die de schrijver daaraan in de volgende paragrafen toevoegt. Hij bespreekt de verhouding tusschen adel en burgerstand en verklaart, dat hij er zijn roem in stelt, als een burgerlijke van afkomst, tot de kern van het volk te behooren. Toch is hij er verre van verwijderd, den adel te willen afschaffen. Wie het eerlijk met de monarchie meent, mag dat niet. De adel moet zijn steun vinden in het groot, onverdeelbaar grondbezit. Daarin moeten met hem deelen de „Grossindustrie" en de „Grossintelligenz". Maar het privilegie van den adel op de eervolste en gewichtigste betrekkingen in den staat moet wegvallen. Juist door de vrije concurrentie zullen ook de talenten uit den burgerstand aan het licht komen.

De middelstand verkeert tegenwoordig in een critieke overgangsperiode. De oude ingetogenheid van den burgerman is verdwenen. Ieder zoekt rijk te worden, en wie door het handwerk niet spoedig genoeg daartoe kan geraken, hij grijpt naar de kans die het beursspel hem aanbiedt. Ach ja! hier legt Strauss den vinger op de wonde plek in de maatschappij. Ieder heeft den mond vol van de woelingen in den zoogenaamden vierden stand, maar slechts weinigen merken het op, hoeveel grooter gevaar de gezondheid van het volksleven bedreigt door de ontaarding van den burgerstand. Waar zijn onze deftige burgers, met hunne stijve maar degelijke kleeding, met hunne oudvaderlandsche deugden van arbeidzaamheid, spaarzaamheid, vooral met hun stillen huiselijken zin? Er is in het jonger geslacht geen burgerman meer. Wij hebben heeren en mevrouwen, die zich liever vertoonen in sociëteit en schouwburg dan in werkplaats of winkel, die een armoedige geestesbeschaving dekken met een vernis van fatsoen. Toch is het uit dien middelstand, dat de maatschappij hare krachtigste levenssappen trekken moet. Waar moet het dan heen, als de burgerij de liefde voor haar eervolle plaats in de maatschappij verliest? Het is braaf van de „Wir", dat zij hieraan gedacht hebben en zij zullen aan hun vaderland een onwaardeerbaren dienst bewijzen, als zij het woord weten te vinden

dat den burgerman tot het besef van zijne voorrechten en zijne verplichtingen terugroept. Ach! weder dezelfde teleurstelling! Tegen den stroom der tijdsomstandigheden in te zwemmen, zegt Strauss over dit onderwerp, is noch geraden, noch mogelijk; ieder moet daarvan kennis nemen en daaraan trachten recht te doen; alleen moeten wij ons niet door den stroom laten medeslepen, en zorgen dat wij den bodem der beginselen, waarop wij tot nu toe hebben vastgestaan, niet verliezen. Preeken tegen de weelde zijn ten allen tijde een onvruchtbaar werk geweest; hier echter staat Hannibal voor de poorten in de gestalte van een vierden stand, die, lang slechts een aanhangsel van den derde, zich nu zelfstandig geconstitueerd heeft, en den derde, evenals de geheele staatkundige en maatschappelijke orde, met geweld dreigt te verstoren (bl. 272). Dat is alles. Met dat enkele woord glijdt de schrijver over deze gewichtige aangelegenheid heen. Men zal mogelijk zeggen: waarom stond hem dit niet vrij? Waarom moest hij uitvoeriger daarover handelen, als zijn plan zulks niet medebracht? Natuurlijk kan niemand hem daarin de wet stellen. Maar, het schijnt mij niet zonder beteekenis, dat hij, als hij een plan van maatschappelijke ordening voordraagt, juist die gedeelten, waarin alles aankomt op de zedelijke beginselen, òf geheel voorbijgaat, zooals de opvoeding, òf met een enkel woord afscheept, zooals het huwelijk en de opwekking van burgerzin. Daarentegen vreest hij niet tot bijzonderheden af te dalen en staat hij duidelijk met eenig genoegen stil bij alles, waarvan hij meent dat de sterke arm daarbij te pas komt. Het is alsof het belang der orde zwaarder bij hem weegt, dan dat der ontwikkeling. Een bepaalde toeleg kan dat niet bij hem zijn, maar ik geloof, dat wij niet mistasten wanneer wij het beschouwen als een onwillekeurige openbaring van zijn gemis aan vertrouwen op de macht van het zedelijke in de menschheid. Daarom is er niets reformatorisch in zijne plannen, maar pleit hij altijd voor politie en justitie.

Hannibal staat dan voor de poorten in de gestalte van den vierden stand. Levendig en aangrijpend worden eerst de gevaren van de werkstakingen en daarna die van de woelingen der socialdemocratie geschilderd. Wie zal den schrijver niet gelijk geven, als hij de overheid oproept om tegenover die dreigende teekenen des tijds pal te staan op haar post en de maatschappelijke orde te beveiligen tegen elke gewelddadige aanranding? Maar

wat ons verwondert en grieft is, dat hij niets anders heeft te zeggen dan dit. Hij spreekt toch niet alleen over de afwending van eenig oogenblikkelijk gevaar, hij geeft een critische beschouwing onzer maatschappelijke toestanden. Vond hij daarin nergens aanleiding om te erkennen, dat er wel degelijk wanverhoudingen in de maatschappij bestaan, dat het leven van een groot gedeelte van het volk waarlijk geen leven is, en dat, indien in den strijd tusschen kapitaal en arbeid, de arbeid aan zijne verplichtingen moet herinnerd worden, het hoog tijd is dat ook aan het kapitaal ernstig de zedewet worde gepredikt? Is de arbeider niet vrij te spreken, die tot daden van geweld overslaat, en veel minder nog de volksmenner, die zijn onkunde misbruikt om hem tot geweldenarij aan te zetten, hoeveel van beider schuld komt er voor rekening van hen, die bij het gebruik van hun vermogen, groot of klein, er alleen op bedacht zijn om het voor zich zelven de hoogste rente te laten afwerpen? Daaraan schijnt Strauss zelfs niet te hebben gedacht. Evenmin is het bij hem opgekomen, dat er nog een andere macht tegen die dreigende sociale gevaren was in te roepen, namelijk: de gezonde zin der burgerij. Heeft hij, die van alles kennis neemt, niets gehoord van het Haagsche congres der Internationale? Het had hem anders tot nadenken kunnen brengen, dat eene regeering die gevaarlijke woelgeesten vrij laat vergaderen en declameeren, en dat de eenige agent van politie die daarbij te pas komt is de publieke opinie van een bedrijvig en vredelievend volk. Maar Strauss vertrouwt niet op de menschheid. Het eenige waarmee hij zich weet te wapenen, is een bedreiging. Sinds de Goethe's en de Humboldt's weg zijn, zegt hij, zijn gelukkig de Bismarck's en de Moltke's opgekomen, en zij zullen die ruwe gezellen wel dwingen om eens op te zien en met hun oog, al is het ook maar de knie van die hooge gestalten te bereiken, om zoo te leeren, dat de geschiedenis, met al haar welwillendheid voor het volk, nog altijd goed aristocratisch is en de leiding der zaken niet aan de massa, maar aan enkele verhevene geesten toevertrouwt (bl. 280). Men moet mogelijk Duitscher zijn, om die woorden met eenige gerustheid te lezen. Ons Nederlanders doet het zonderling aan, dat iemand daarin zijn troost zoekt. Als men ons aanbood de orde te doen handhaven door één die sterk genoeg was om alle woelingen ten onder te houden, wij zouden waarschijnlijk antwoorden, dat wij er dan liever zelven voor zouden zorgen, om

later niet nog veel grooter gevaar van dien éene te vreezen te hebben. Maar wat men aan dien éene ten offer zou moeten brengen, heeft, naar het schijnt, voor Strauss niet veel waarde.

Bismarck is voor hem de groote man, de providentie van Duitschland. Straks (bl. 290) hooren wij nog van hem als hoogsten wensch voor de staatsaangelegenheden, dat toch de sterke en vaste hand van den Duitschen rijkskanselier niet door inmenging van zwakkere handen moge belemmerd worden. Maar één grief heeft hij tegen zijn heros, die hij hem niet kan vergeven. Het is de invoering van het algemeen stemrecht bij de verkiezingen voor den Duitschen Rijksdag. Dat is een misgreep geweest. Er zijn er meer die zoo oordeelen en wij hebben van Napoleon III te goed geleerd, wat men met algemeen stemrecht kan uitvoeren, dan dat men bij de bezonnen burgers een groot verlangen daarnaar zou kunnen onderstellen. Al zouden wij ons dus daarin gaarne bij de redeneering van Strauss nederleggen, liefst niet bij het karakteristieke huismiddel, dat hij zou willen gebruiken, om die fout weer goed te maken. De afgevaardigden voor den Rijksdag genieten geen emolumenten. Dat is zeer belemmerend voor de vrijheid der keuze, omdat de Duitschers over het algemeen niet vermogend genoeg zijn om die betrekking zonder eenige bezoldiging te vervullen. Toch zou ik, zegt Strauss, hoezeer ik die inrichting afkeur, als ik lid van den Rijksdag was, hardnekkig tegen elk voorstel van verandering stemmen. Gedeeltelijk om er zoo nog meer het element Bebel-Liebknecht uit te houden, maar vooral om van die bezoldigingsquaestie een compromis met de regeering te kunnen maken, waarbij de invoering van een census tegen eene zekere remuneratie van de afgevaardigden werd bedongen (bl. 286). Wel slim overlegd. Alleen schijnen de beginselen, die bij deze verschillende vragen in aanmerking komen, op die balansrekening tusschen Regeering en Rijksdag, maar pro memoria uitgetrokken te worden. [1])

Nog een laatste punt ontleent de schrijver aan het staatkundig leven. Hij bestrijdt namelijk nog de afschaffing van de doodstraf.

---

[1]) Dat wij ons hierin niet vergissen, blijkt uit de volgende woorden in het „Nachwort" (bl. 43): „Auf dem Felde der Politik sind Compromisse unentbehrlich; allein hier sind sie auch unverfänglich und schliessen keine Lüge in sich, da es in politischen Dingen sich nicht um Ueberzeugungen, (!!) sondern um Massregeln, nicht um das Wahre, sondern um das Erspriessliche handelt."

De groothertog van Baden had aan een ter dood veroordeeld moordenaar gratie verleend. De groothertog is anders in het oog van Strauss een model van een Duitsch vorst, maar dit had hij niet moeten doen. Hierin heeft zijn mild hart hem tot een onrecht jegens de maatschappij verleid. De juristen mogen tegen de doodstraf ageeren, dat beduidt niets. Het is geen zaak der juristen maar der staatslieden. Gelukkig is de providentie — Bismarck er nog. „Bij den leidenden staatsman in Duitschland is deze aangelegenheid vooreerst in goede handen: hij zal de doodstraf in stand houden; maar zijn keizer zal de veroordeelden — begenadigen. Waarmee wij dan ook al weer niet geholpen zijn." (bl. 290). Onze auteur is nog een criminalist van den ouden stempel. Hij lacht wat om al het gepraat over humaniteit en menschenrecht. Hij heeft de jezuïetenwet toegejuicht (bl. 277); hij zou de leden der Internationale evenzoo kort en goed over de grenzen willen zetten (Ibid); en hij zucht bij de gedachte, hoe velen er nog wel zouden kunnen ontsnappen aan de galg.

Vatten wij nu al die verschillende trekken in onze voorstelling samen, welken indruk ontvangen wij dan van het programma van maatschappelijk en staatkundig leven door Strauss aan zijne landgenooten voorgehouden? De indruk zal mogelijk niet ongunstig zijn bij menigen oudgast van het Pruisische Heerenhuis, maar ons is het wel te vergeven, dat wij, waar wij ook gedacht hadden David Friedrich Strauss te vinden, er niet op gerekend hadden hem te zien optreden als den woordvoerder van zulk reactionnair conservatisme. Het is een nieuw treffend voorbeeld hoe het scepticisme altijd eindigt met koren aan te dragen op den molen van het absolute gezag. Zooals de nominalisten in de middeleeuwen de advocaten werden van het blind kerkgeloof, zoo komt deze nominalist, die ook geen werkelijkheid der idee erkent, onwillekeurig tot de vergoding van den sterken arm. Wat toch is het, dat hem rust geeft voor de toekomst van het Duitsche volk? Wat anders dan het vertrouwen op het Pruisische militarisme. De Göthe's en Humboldt's, de heroën van beschaving en ontwikkeling, zijn weg, maar Goddank! nu zijn de Bismarck's en Moltke's, de heroën van diplomatie en krijgstactiek, opgekomen! Toen Pruisen zijn kans waarnam om zich aan het hoofd van geheel Duitschland te stellen, toen is door alle vrienden van vrijheid en volksontwikkeling met bezorgdheid gevraagd,

wat er van dien omkeer te wachter was, of Duitschland geprusificeerd zou worden, dan of men mocht hopen dat Pruisen daardoor zou worden gegermaniseerd, of de verschillende bestanddeelen van het groote Duitsche vaderland tot een vrije harmonische samenwerking zouden worden verbonden, dan of ze allen te samen, niettegenstaande het verschil van individualiteit, zouden worden gekneld in het keurslijf naar Pruisisch model. Wat te vreezen was, is gebeurd. Duitschland is opgegaan in Pruisen. Het is te begrijpen, dat de andere Duitsche regeeringen een gunstiger tijd afwachten om meer vrijheid van nationale ontwikkeling te eischen. Het is ook wel in te zien, waarom de vrijzinnige partij in de volksvertegenwoordiging, onder deze omstandigheden, geen oppositie wenscht te voeren tegen de overmacht van het centraal gezag. Maar wie het wel meent met het Duitsche volk, zal toch in dezen tijd met dubbelen nadruk de zaak der vrijheid tegenover die der orde, van het recht tegenover de macht, van de beschaving tegenover het militarisme moeten bepleiten. En nu komt deze Schwaab, deze onafhankelijke man van letteren, deze vaandrager van de vrije gedachte; hij komt met een nieuw programma voor staat en maatschappij, en daarin over gezonde volksontwikkeling, over vrijheid van drukpers, over hooger en lager onderwijs, over de zedelijke verheffing van den volkszin — geen woord, — en, in plaats daarvan, een aanbeveling van den ouden politiestaat, onder bescherming van Bismarck met het rijkszwaard in de hand, en op den achtergrond als sluitsteen van het staatsgebouw — de beul. Mocht men niet van hem meer dan van iemand anders verwachten, dat hij zich zou verheffen boven den waan, dat, nu er weer een Duitsch keizer gemaakt is, er ook eindelijk een Duitsch volk geboren zou zijn? Hoeveel goed had hij kunnen doen, als hij van zijne populariteit als schrijver gebruik had gemaakt, om in het opgewekt nationaal gevoel de zaden te werpen van vrijheidszin, van menschenliefde, van burgerdeugd, van vooruitgang in handel, nijverheid, wetenschap, kunst; als hij aan zijn volk had gezegd, dat, nu zij op eenmaal de eerste plaats in Europa hebben ingenomen, zij ook geheel nieuwe verplichtingen te vervullen hebben, dat Duitschland nu aan de wereld het voorbeeld heeft te geven, hoe een groot volk vrijheid aan orde weet te huwen, hoe het de steun is voor het recht en hoe het voorgaat op de banen der ontwikkeling. Van hem zou men het hebben willen hooren en hij zou het hebben

kunnen zeggen, zoodat ieder begreep, wat daarmee voor elken burger was bedoeld. Maar wat zullen zij nu van hem leeren? Welke nieuwe wegen, die hij hun aanwees, inslaan? Welke idealen, die hij hun voorstelde, najagen? Ik zie niet in, dat er voor den Duitscher eenige andere practische toepassing van het boek van Strauss is te maken, dan — uit de kerk weg te loopen en zich voor alle gevaarlijke sujetten te verschuilen onder den mantel van den Rijkskanselier.

Strauss is mogelijk een fijn denker, maar hart voor zijn volk heeft hij niet.

Neen! En ook geen hart voor het volk! Er zijn nog een paar bladzijden in het boek, die mij aanleiding geven om daarop te wijzen. Strauss verlangt scheiding van staat en kerk, niet zoozeer omdat hij daarin de toepassing vindt van een zuiver beginsel, maar opdat de „Wir" niet langer last zouden hebben van het kerkelijk huwelijk en van de vraag naar de kerk, waartoe zij behooren. Hij en zijne vrienden wenschen tot geen enkele kerk meer te behooren. Hij heeft het nog wel eens beproefd bij de vrije gemeente te Berlijn, maar daar heeft hij zich zoo schrikkelijk verveeld, dat hij wezenlijk hartelijk begon te verlangen naar eene of andere zinspeling op de bijbelsche legende of den christelijken feestkalender. Maar de „Wir" kunnen het ook best zonder kerk stellen. Zij halen hun hart op aan politiek, literatuur, muziek, natuurstudie, zooals wij het reeds van hen gehoord hebben, en, verzekeren zij ons: „so leben wir, so wandeln wir beglückt."

„Men werpt ons tegen", gaat hij dan voort, „dat dit nog altijd slechts een uitweg is voor geleerden, ten minste voor beschaafden; voor den eenvoudigen man uit het volk is het vele lezen en studeeren niet. Hij mist daarvoor den tijd en de ontwikkeling. Onze dichters in het bijzonder zijn voor hem te hoog. Voor hem de bijbel; dien verstaat hij.

„Verstaan, hij? den Bijbel? Hoeveel theologanten verstaan dien dan? willen dien verstaan? Ja, men meent den bijbel te verstaan, omdat men gewoon is hem niet te verstaan. Ook draagt de tegenwoordige lezer er zeker even zooveel stichtelijks in als hij er uithaalt. Om van boeken zooals de Openbaring van Johannes en de meeste Profeten van het Oude Testament maar in 't geheel niet te spreken; zal men toch niet meenen dat Lessings Nathan

of Göthe's Hermann und Dorothea moeilijker te verstaan zijn en minder „heilswaarheden", minder gouden spreuken ook bevatten dan een paulinische brief of een johanneïsche Christusrede. En juist, als voortaan ook onze boerenkinderen in de dorpsschool minder met geographie van Palaestina en jodengeschiedenis, met onverstaanbare geloofsstellingen en onverteerbare spreuken geplaagd worden, zal er zooveel te meer tijd overblijven om ze op te voeden voor de deelneming aan het geestelijk leven van hun eigen volk en om mede te scheppen uit de zoo rijke nationale cultuurbronnen."

Is dit scherts of ernst? Als de arme man uit het volk zijn bijbel zal moeten wegleggen en hij vraagt om iets, waar hij ten minste eens een goed woord uit kan lezen, dan zullen wij hem geven Nathan en Hermann und Dorothea. Strauss zelf zou het hart niet hebben om het in practijk te brengen. Ook hij moet er ten minste een Ahnung van hebben, wat die onbegrijpelijke Bijbel, met al zijn ergernissen voor het verstand, beteekent voor het eenvoudig vroom gemoed. Begrijpen,... ach! bespaar u de moeite der verklaring, als gij meent, dat gij daardoor eerst de bronnen van levenskracht en stervensmoed in het oude schriftwoord voor den vrome zult ontsluiten. Het pleit voor uw vernuft, dat gij in de Openbaring het getal van het Beest hebt ontcijferd, maar denkt gij dat de eenvoudige bijbellezer op uwe ontdekking heeft gewacht, om den schrik des doods te verdrijven met het uitzicht op het hemelsche Jeruzalem, waar God zelf alle tranen hem zou afwisschen van de oogen? Gij zult het verband in Paulus' brief aan de Romeinen zeker veel beter verklaren dan Luther het ooit heeft verstaan, maar Luther heeft met dat, „de rechtvaardige zal uit het geloof leven" zijn vaderland uit de macht van het bijgeloof gered. En spreekt gij van uwe classieken? Hier zijn andere classieken, die oude psalmisten van Israël, wier heilige poësie nu na twintig eeuwen nog de teederste snaren in ons hart doet trillen. En Jezus, — Jezus wien gij een dweeper noemt en een achterblijver in de beschaving, — hij heeft dan toch woorden gesproken, die één voor één kunnen worden beschouwd als zooveel onwaardeerbare zegeningen, der menschheid in al haar strijd en lijden in den schoot gevallen. Beproef het vrij hem, of ook dien ganschen ouden raadselachtigen bijbel te verdringen met uw Hermann und Dorothea, uw Egmont, uw Wahlverwandtschafte, al is het ook met uw Nathan; — het volk is wel onkun-

dig, maar in zekere dingen gevoelt het zuiver, en eer zal het in toorn tegen u opstaan dan dat het zijn „Ecce Homo!" aan den wand van het armoedig vertrek voor het beeld van Göthe zal verwisselen. Of uwe drie zorgvuldig gekozen en gerangschikte quartetten voor den ouden psalm in de kerk onder het statig orgelspel? Beproef het maar! Gij zult het ondervinden, dat het nog iets anders is dan het oude geloof te persiffleeren: het uit het hart en het leven van het volk te verdrijven.

Strauss moet niet veel van het leven van het volk hebben gezien, dat er in het besluit van zijn boek niets doorklinkt van een smartelijk gevoel over hetgeen er voor de menschheid verloren zou gaan, als zijn geloof het oude geheel verdrong. Hij spreekt er zoo luchthartig over, dat men het besef zijner tekortkomingen maar moet verdrijven met nog wat meer zijn best te doen; dat, nu er geen Voorzienigheid meer is, men gelukkig nog weet dat alles aaneen hangt als oorzaak en gevolg en de gewoonte ook veel doet om iemand in zijn pijnlijk levenslot te bevredigen; dat als iemand nog niet genoeg heeft aan dit leven hij dan maar zijn troost moet gaan zoeken bij Mozes en de Propheten, die wel is waar ook niets van onsterfelijkheid geweten hebben en toch Mozes en de Propheten geweest zijn. Zie, als ik ook zoo dacht, dan zou ik mij mogelijk verplicht achten het uit te spreken, maar ik geloof dat men daarbij de tranen in mijne stem zou hooren, om derwille van die duizenden, die daarmee niet alleen hetzelfde zouden verliezen als ik, maar die met dat verlies ook alles zouden zien wegzinken wat nog aan hun leven eenige hoogere tint, eenige poësie en eenigen troost kon geven. Niemand kan het aanzien dat het cynisme zich vergrijpt aan de idealen van een kind, — en Dr. Strauss! dat volk, dat gij met die cynische vertroosting van u zendt, het is ook een kind, en een arm ongelukkig kind daarbij!

Wanneer dan nu Strauss en zijne vrienden door hunne wereldbeschouwing er toe worden geleid, om aldus hun leven te ordenen, dan moge ieder voor zich zelf beoordeelen, wat deze proef op de som aangaande die wereldbeschouwing getuigt.

Is dat dan nu een boek om zulk een overweldigenden indruk te maken niet slechts op wufte jongelingen, maar op ernstige, geleerde mannen?

Gedeeltelijk schrijf ik dien indruk toe aan het onmiskenbaar talent van den Schrijver en aan het wezenlijk schoone dat in zijn werk voorkomt. Tot dit laatste reken ik vooral de beide toegiften over Duitschlands groote dichters en musici, waarover ik bij deze critiek geen aanleiding vond te spreken, waar waaraan ik van harte hulde doe.

Gedeeltelijk vind ik voor dien indruk de verklaring in het nieuwe van deze voorstelling, om de resultaten der theologische critiek in verband te brengen met de uitkomsten der nieuwere natuurwetenschap, en die te zamen te verwerken tot eene systematische wereld- en levensbeschouwing. Strauss zelf spreekt het in zijn Nachwort uit, dat dit het kenmerkende is van zijn laatste geschrift. Er is daarin iets aangrijpends. De opvattingen, die wij ons in verschillende deelen van menschelijke kennis hebben eigen gemaakt, oefenen niet altijd haar volle kracht op ons uit, omdat wij verzuimen of geen kans zien ze met elkander in verband te brengen. Komt er dan iemand, die ze ons in één geheel verbonden laat zien, dan verrast het ons en worden wij licht bewogen om daaraan onze toestemming te geven. Maar dan ligt ook het gevaar nabij, dat wij verzuimen te vragen, of dàt verband wel het rechte is. Dat is, geloof ik, met velen, bij de eerste lezing van Strauss, geschied.

Toch is hiermede, naar het mij voorkomt, de indruk door het boek van Strauss gemaakt, niet geheel verklaard. Ik vrees, dat de macht door dat werk uitgeoefend, samenhangt met de bijzondere richting van denken en leven in onzen tijd. Zooals de groote studieën, literatuur, geschiedenis en wijsbegeerte onder ons verkwijnen, zoo is er in onze samenleving een merkbare onaandoenlijkheid voor al wat zweemt naar idealisme. Het een grijpt in het ander en zal het, helaas! nog meer doen, wanneer het platte realisme, dat nu reeds onder onze jongelieden woekert, eer aangemoedigd dan gekeerd wordt door de verwaarloozing van die studieën bij het onderwijs. Laat geen misverstand de bedoeling van deze woorden verduisteren! Niet te hoog kan, naar mijn oordeel, de nieuwere natuurstudie met hare schitterende resultaten gewaardeerd worden. Niet te veel kan er op aangedrongen worden, dat er bij het onderwijs, het hooger en het lager, van

exacte positieve kennis moet worden uitgegaan. Maar dit bedoel ik, dat materie van wetenschap nog geen wetenschap is, dat zij dit eerst wordt, als zij door den ordenenden, bespiegelenden geest is omgezet in idee, en dat het daarom in studie en leven niet alleen aankomt op rijkdom van empirie maar vooral op vorming van den mensch. Daarvoor moeten die groote studieën dienen om ons niet alleen bekwame werklieden, maar ook kloeke, ernstige, edele menschen te leveren. Er is een tijd geweest, dat men literatuur beoefende zonder taalkennis, dat men historische bespiegelingen hield zonder critiek, dat men philosopheerde zonder natuuronderzoek. De onvruchtbaarheid van dat werk heeft zelve daarover het vonnis geveld. Maar nu zijn wij op weg om met de beste taalkennis geen literatuur, met de fijnste critiek geen geschiedenis, met de rijkste natuurstudie geen wijsbegeerte meer te hebben. Deze eenzijdigheid schijnt mij althans niet minder gevaarlijk dan de andere. Want deze berooft ons niet alleen van dat wat aan de kennis wezenlijke waarde geeft, maar zij verlamt ook onzen lust en onze kracht om te reageeren tegen zulke noodlottige leeringen als die van Strauss. Een volk, dat van zijne leidslieden leerde wat Strauss ons heeft willen leeren, zou binnen weinige geslachten uitgedoofd zijn. Niet alleen zijn godsdienst, maar ook zijn burgerzin, zijn vrijheidsliefde, zijn streven naar vooruitgang zou het verliezen. Nu zijn die leeringen nog onverstaanbaar voor de groote menigte. Maar wat in de hoogere standen wortel schiet, daalt onvermijdelijk in de lagere af. Daarom ook is het geraden, dat juist de ontwikkelden zich in een zaak van zulk belang bewaren voor een lichtzinnig oordeel.

Noblesse oblige! Nederland is de plaats niet voor toejuiching van dit werk van Strauss.

L. W. E. Rauwenhoff.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK DER SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

VI.

HET MYSTERIE DER GELIJKENISSEN, ZOOALS HET INZONDERHEID BIJ MATTHEUS, EN MEER BEPAALDELIJK NOG IN DE GELIJKENISGROEP MATTH. XIII VOORKOMT.

„Wat is eigenlijk de parabel in het algemeen naar de theorie „der synoptici anders, dan het *μυστήριον* van het Paulinisch „Evangelie door Jezus zelf op bedekte, alleen voor de ingewijden „doorzichtige wijze gepredikt? Moeten wij ook bij deze opvat„ting voor goed breken met de meening, als zouden wij in de „synoptische gelijkenissen fragmenten bezitten van Jezus' eigen „onderwijs, de wezenlijke zin der evangeliën zelve wordt er ons „te duidelijker door, daar wij eerst zoodoende den sleutel vinden „voor de oplossing van het raadsel hunner wording en samen„stelling."

Zoo schreef ik in mijne laatste bijdrage (zie dit Tijdschrift, jaarg. 1872, bl. 185), de nadere uiteenzetting dezer stelling tot later gelegenheid uitstellende. Thans wensch ik daartoe over te gaan, gelijk uit het opschrift dezer bijdrage blijken kan.

Voorshands nog vasthoudende aan de overtuiging, dat onder de Synoptici de compositie van het Mattheus-Evangelie in verband met zijn inhoud het meest doorzichtig is, en dat daarom het onderzoek van het synoptische vraagstuk het best wordt aangevat van die zijde (verg. mijne 4e bijdrage in dit Tijdschrift 1870, bl. 570 en vlg. en het schema van het Matt. Ev. op bl. 601 en vlg.), wil ik ook in deze bijdrage Mattheus tot uitgan

punt kiezen en begin daarom met een overzicht van alle gelijkenissen in dit Ev. voorkomende.

Wij kunnen daarbij al aanstonds opmerken, dat ook hier, gelijk in het geheele Evangelie (vg. dit Tijdschrift, 1870, bl. 599 vlg.), het getal vier een groote rol speelt. Immers in het geheel bevat Mattheus 4 × 4 gelijkenissen, waarvan de eerste helft in het eerste deel en wel in de gelijkenisgroep (Mt. XIII) en de tweede helft in het lijdensdeel zijn aangebracht. Daar ik ditmaal op meer gezette wijze het eerste achttal wil behandelen, stip ik hier slechts zooveel ten opzichte van de 8 laatste parabelen aan, als noodig is om de eerste helft uit het geheel en in verband daarmede te verklaren.

Laat ons al dadelijk constateeren, dat bedoelde tweede reeks van gelijkenissen op zoodanige wijze in het lijdensdeel zijn verdeeld, dat zeker opzet onmiskenbaar mag heeten. Zie hier het schema van dit tweede achttal.

{ I. Mt. 18, 12 vlg. Het verloren schaap.
{ II. " " 23 " De booze dienstknecht.
III. Mt. 20, 1 vlg. De werklieden in den wijngaard.
{ IV. Mt. 21, 28. De twee ongelijke zonen.
{ V. " " 33 vlg. De booze wijngaardeniers.
VI. Mt. 22, 1 vlg. Het koningsmaal.
{ VII. Mt. 25, 1 vlg. De wijze en dwaze maagden.
{ VIII. " " 14 " De talenten.

Het eigenaardige van deze plaatsing bestaat hierin, dat van de 8 parabelen 6 in paren geschikt zijn en 2 op zich zelf staan. We hebben hier dit symmetrisch figuur:

[1] [2]
[3]
[4] [5]
[6]
[7] [8]

of wel dezen rhythmus: 2. 1. 2. 1. 2.

Zou deze dispositie toevallig, zou zij niet bedoeld en opzettelijk aldus gemaakt zijn? Of hebben wij hier meer gevonden dan de Evangelist zelf in zijn werk heeft willen leggen?

Wie zoo moge denken, hij overwege het volgende.

1°. Indien de Evangelist niet juist acht gelijkenissen (correspondeerende met de acht van Mt. XIII) in dit lijdensdeel wilde aan

brengen, hoe komt het dan, dat hij aan 't geen hij aan 't slot van cap. 24 te zeggen had van den *πιστὸς δοῦλος* den vorm van gelijkenis ontnam? [1])

2°. Van de acht bedoelde gelijkenissen zijn de 3 eersten tot de jongeren, de 3 volgenden tot de leidslieden des volks en de 2 laatsten wederom tot de jongeren gericht. Onderscheidt de evangelist dus reeds dadelijk, op onmiskenbare wijze, drie groepen, hij heeft het zijn' opmerkzamen lezers niet aan wenken laten ontbreken, waaruit zij konden opmaken, dat in de twee eerste groepen nog een onderdistinctie moet gemaakt worden, en wel aldus:

3°. *a*. De twee eersten van de eerste groep komen in de groote rede (Mt. 18) voor, die Mt. 19, 1 met de bekende formule „en „het geschiedde, toen Jezus deze reden geëindigd had" van het daarop volgende wordt afgescheiden; zoodat dus kennelijk de derde gelijkenis (Mt. 20, 1) op zich zelf staat.

b. Van de drie volgende tot de hoogepriesters c. s. gerichte gelijkenissen, staan niet alleen de beide eersten onmiddellijk naast elkaar, maar de tweede wordt ook door de formule *ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε* uitdrukkelijk als de tweede van het paar aangeduid, terwijl de derde van deze groep (Mt. 22, 1 vlg.) door hetgeen onmiddellijk voorafgaat en volgt (het datum dat Jezus' vijanden het op zijn leven gaan toeleggen, zie Mt. 21, 45 en 22, 15) als afzonderlijk in een lijst wordt gezet.

Door deze nadere adstructie zijn wij tegelijkertijd een weinig dieper doorgedrongen in de geheime bedoeling dezer dispositie. Lettende op de verschillende personen tot wie de gelijkenissen gericht zijn [2]), verkrijgen wij een tweede eigenaardigheid in de rangschikking, waardoor het schema aldus wordt:

[1]) Indien men in Luc. 13, 6 vlg. den oorspronkelijken vorm van de perikoop over den onvruchtbaren vijgeboom en in Mt. 21, 18 vlg. de omwerking daarvan mag zien, dan zou ook laatstgenoemde plaats een bewijs opleveren voor onze stelling. — Er is intusschen nog één gelijkenis in het lijdensdeel als verscholen tusschen de eschatologische beschouwingen van Mt. XXIV; ik bedoel het gezegde over den vijgeboom aldaar voorkomende vs. 32 vlg. Daarmede correspondeert in het 1e deel van het Evangelie de gelijkenis Mt. 15, 13 vlg. die insgelijks, midden in den stroom der rede geplaatst, nauwelijks als gelijkenis opgemerkt en daarom ook niet als zoodanig kan worden aangemerkt.

[2]) Tegenover deze twee verschillende soorten van hoorders bij de gelijkenissen van het lijdensdeel, staan de „scharen" en de „discipelen" als analoge duas in de gelijkenisrede Mt. 13.

1e drietal	1		2	tot de discipelen gericht.
		3		
2e drietal	4		5	tot de hoogepriesters c. s.
		6		
Slot-duas	7		8	tot de discipelen.

In plaats van: 2, 1, 2, 1, 2, wordt nu de rhythmus: 2 + 1, 2 + 1, 2, of 3, 3, 2, of 6, 2, (= 3, 1. d. i. de hoofddistinctie in de gelijkenisrede, gelijk later blijken zal).

Wat mag nu de bedoeling van Mattheus bij deze gekunstelde verdeeling van de parabelstof in het lijdensdeel zijn geweest? Ik geloof, dat de zaak tamelijk duidelijk is, en dat wij haar door eenvoudige analyse volkomen kunnen doorgronden.

Is het schema tot zijn kortsten vorm teruggebracht 6, 2, dan hebben wij om de bedoeling van den evangelist te verstaan in de allereerste plaats te vragen: welke is de tegenstelling of het karakteristieke onderscheid tusschen de 6 eerste, en de 2 laatste gelijkenissen van het lijdensdeel? En het antwoord geeft Mt. ons in de twee eerste woorden van de slot-duas, Mt. 25, 1, *τότε ὁμοιωθήσεται.* Heet het elders overal *ὅμοιός ἐστι* of *ὡμοιώθη*, hier alleen wordt het futurum gebruikt. Geen wonder. Wij zijn in het tempus futurum, in de eschatologische dingen. Jezus is bezig zijne discipelen privatim over de *συντελεία τοῦ αἰῶνος* en het teeken der parousie te onderwijzen. Volgt daaruit noodzakelijkerwijze, dat de 6 eerste gelijkenissen de dingen van het koninkrijk moeten doen zien, gelijk ze in de actualiteit geschapen staan, men zal zonder moeite zich er van kunnen overtuigen, dat de inhoud dier 6 gelijkenissen aan dezen eisch beantwoordt. Of wat geven die gelijkenissen anders, dan een beeld van de christelijke wereld in de werkelijkheid, getoetst aan hetgeen God wil dat ze zijn zal? Nemen wij hierbij nu nog drieërlei in aanmerking: A dat deze 6 gelijkenissen in het lijdensdeel zijn opgenomen, B dat ze in 2 groepen van 3 verdeeld zijn, en C dat in elk dier 2 groepen de 2 eerste gelijkenissen onderling weêr enger verbonden zijn, dan hebben we aanduidingen genoeg voor 't geen wij hier te zoeken hebben en, gelijk aanstonds blijken zal, ook gemakkelijk kunnen vinden.

Vooreerst dan A: we hebben hier met *lijdens*gelijkenissen te doen.

Wat dit beteekent, zegt ons Mattheus zoo duidelijk mogelijk, als hij aan den ingang van dat deel het beeld plaatst van Petrus den *σατανᾶς*, het *σκάνδαλον*, als pendant van een ander beeld door hem aan het eind van het eerste deel geplaatst, voorstellende denzelfden primus Apostolorum, maar nu in het karakter van *μακάριος κ. ἐ.* en sleuteldrager van het rijk. [1]) Bedenken we 1°. dat Paulus zijn Evangelie verklaarde te hebben van God en dat dit Evangelie, als het kruis- of lijdens-evangelie, was een *σκάνδαλον* voor de joden, 2°. dat de *σκάνδαλα* ook in de rede Mt. 18 als de roode draad zijn die door alles heenloopt, dan begrijpen we licht, om welke reden Mt. al dadelijk de eerste lijdensgelijkenissen hier te midden van die *σκάνδαλα* heeft geplaatst. Volgens Paulus is in Christus, den gekruiste, door God het geringe, het kleine, het verachte verkoren; het hooge, het aanzienlijke, het groote verworpen, 1 Cor. 1, 26. De leus der oud-Apostelen daarentegen is: *τίς μείζων*, Mt. 18, 1. Zij verachten de kleinen; God zoekt, naar Paulus' Evangelie, den verloren zondaar om hem in Christus alle schuld te vergeven en hem zijn geloof als gerechtigheid toe te rekenen, m. a. w. God is naar het kruis-evangelie de medelijdende herder die het éene verdoolde schaap zoekt, Mt. 18, 12. Petrus daarentegen en zijn medestanders moeten de les hooren: past op dat het u niet verga als den knecht wien zijn heer zooveel had kwijtgescholden en die toch geen mededoogen hoegenaamd betoonde met den medeknecht, die hem veel kleiner som schuldig was, Mt. 18, 21, 35.

Ziedaar de kennelijke strekking van de beide eerste lijdensgelijkenissen in het raam gezet van Jezus' reden over de *σκάνδαλα*. Het zal niet moeilijk zijn het mysterie van het kruisevangelie, door Paulus aan de Heidenen gepredikt, ook in de overige gelijkenissen terug te vinden. Zoo zijn Mt. 20, 1 vlg. de *πρῶτοι* kennelijk de Oud-Apostelen, met den *πρῶτος* (= Petrus, zie Mt. 19, 27, 30 en 10, 2) aan het hoofd; de *ἔσχατοι* (Mt. 20, 8, 12) de Heiden-apostelen, door Paulus als DEN *ἔσχατος* (Mt. 20, 14), of den *ἔσχατος πάντων* (1 Cor. 15, 8, 9) aangevoerd. Zoo ook leidt het wel geen twijfel, of in de 4e gelijkenis, (als het ware die van den verloren zoon in embryo), staat het Jodendom tegenover het Heidendom; in de 5de (die van de booze wijngaardeniers) is de paulinische, anti-judaïstische tendentie even

[1]) Breeder heb ik dit alles uiteengezet, 1870, bl. 588 vlg.

onmiskenbaar; ten aanzien van de 6[de] (die van het koningsmaal) heb ik hetzelfde breedvoerig aangetoond in mijne vorige Bijdrage (1872, bl. 178 vlg.)

Zoo schetsen deze zes lijdensgelijkenissen ons dan den actueelen toestand der Christelijke wereld uit het oogpunt van het paulinisch kruisevangelie.

B. Waarom heeft nu echter Mattheus in dit zestal twee groepen elk van drie gelijkenissen onderscheiden?

Alweder ligt, nu wij eens den sleutel gevonden hebben, het antwoord voor de hand. Niet zonder goede reden toch zal de eerste groep aan de discipelen, de tweede aan Hoogepriesters, Oudsten en Phariseën geadresseerd zijn. Wat beteekent dit anders dan dat hier tweeërlei gebreken in de Christelijke wereld worden bestreden, samenhangende deels met den persoonlijken invloed der *ἀρχαῖοι*, die op gezag der oud-apostelen, wier organen zij beweerden te zijn, het paulinisme tegenwerkten; deels met den nog niet uitgestorven en onder de Christenen voortlevenden geest van het theocratische, hierarchische, phariseeuwsche Jodendom [1]). M. a. w. tweeërlei pretensie van de joodsch-christelijke partij wordt hier bestreden, vooreerst dat zij, als de trouwe bewaarster der oud-apostolische overlevering ook de eenig waarlijk christelijke mocht heeten; ten andere datzij, het paulinisme werende, de door God zelf gewaarborgde voorrechten van het Godsvolk handhaafde. Is het niet, alsof de Evangelist den judaïsten al hun wapenen stuk voor stuk ontneemt en daarmede henzelven treft, als hij Jezus eerst de *δοκοῦντες* om hun eerzucht, om hun liefdeloosheid en hun zelfgenoegzaamheid, als waren zij voor altijd de *πρῶτοι* later de mannen van gezag in Israël, om hunne dwaze aanmatiging tegenover de Heidenwereld aan de kaak laat stellen?

Eerst dus ondermijnt de Evangelist den formeelen grondslag

---

[1]) Men heeft zich niet zonder reden verwonderd over Jezus' scherpe en onmeedogende polemiek tegen de Pharizeën in onze evangeliën. Flav. Josephus en Philo raadplegende krijgt men toch waarlijk een zoo geheel anderen indruk van deze richting, dat we ons moeten verbazen over het oordeel van een anders bezadigd man, die niet aarzelt allen die haar zijn toegedaan met huichelaars gelijk te stellen. Ook dit, dat zij gedurig met hoogepriesters oudsten en oversten des volks gelijkgesteld, of althans in één adem genoemd worden, moet bevreemding wekken. Hoe geheel anders wordt dit alles, wanneer wij in de Pharizeën niet de tijdgenooten van Jezus, maar de aanduiding zien van het kwaad, dat in de christelijke gemeente door het heulen met het judaïsme voortwoekerde.

van het judaïsme, door het gezag der Twaalve te bestrijden. Daarna grijpt hij het materieel beginsel dezer partij aan, zooals het in de mannen van het joodsche gezag als belichaamd was.

C. De derde en laatste vraag, die wij ten opzichte der 6 eerste lijdensparabelen te beantwoorden hebben, is deze: waarom isoleerde Mattheus in beide groepen de 3de van de beide eerste gelijkenissen?

Het naast voor de hand ligt zeker wel het vermoeden, dat in die beide gelijkenissen Jezus als het ware het laatste woord spreekt over het aan de orde zijnde onderwerp. En inderdaad: springt het niet in het oog, dat aan die beide geïsoleerde en als gemarkeerde gelijkenissen zekere familietrek gemeen is? In die van de arbeiders worden zij, die het laatst geroepen zijn en mitsdien het minst gewerkt hebben, met de overigen gelijkgesteld en dus tegelijkertijd boven hen bevoorrecht. In die van het koningsmaal zijn insgelijks de laatstgeroepenen er het best aan toe. Toch is dat niet alles, wat deze beide eindgelijkenissen onderscheidt. Kan men daarin, tegenover het daaraan voorafgaande paar, niet tevens zekere mitigeerende strekking opmerken? Geheel het 18de cap. met de twee gelijkenissen van het verloren schaap en den onbarmhartigen dienstknecht is er op ingericht om de Twaalve terecht te zetten en hun hooghartige liefdeloosheid te bestraffen. Aan het slot van cap. 19 schijnen zij, wegens de vele opofferingen die zij brachten, weer gerehabiliteerd te worden: het zal hun in de palingenesie niet aan vergoeding ontbreken. Intussschen, als om hen, door al te veel schoons op eenmaal, niet te verwennen, volgt daarop onmiddellijk een *maar:* „Maar velen zullen van eersten laatsten en van laatsten eersten worden. Want het hemelrijk is gelijk" enz. Het lijdt geen twijfel of het geheele redeverband geeft ons het recht om aan te nemen, dat de gelijkenis dienen moet om deze waarheid in het licht te stellen: moge ook het dienstwerk der oud-apostelen zeer zeker beloond worden, van voorrechten, hun boven de later geroepenen toegezegd, kan geen sprake wezen. Alle arbeiders in den wijnberg zijn voor den heer gelijk. Paulus, de laatste van allen, is dus niet minder dan Petrus, de *πρῶτος*. Ziedaar de verzoenende, nivelleerende strekking der gelijkenis.

En wil men nu zich nog eens voor den geest brengen, wat de gezette beschouwing der andere parabel, die van het koningsmaal, ons leerde ten aanzien van de bedoeling dier gelijkenis naar

den vorm dien zij, na velerlei transformaties te hebben ondergaan, eindelijk bij Matth. canonicus kreeg [1]), dan zullen wij de treffende overeenkomst in strekking der beide bedoelde gelijkenissen gereedelijk inzien. Mt. 20, 1 vlg. leert dan de gelijkheid van alle apostelen, 't zij ze vroeger of later door den Heer waren geroepen; Mt. 22, 2 vlg. de gelijkheid van alle welgezinde Christenen, 't zij ze uit Israël of de Heidenen waren overgekomen.

Beide stellingen nu worden op gelijksoortige wijze door het voorafgaand tweetal gelijkenissen bewezen. Mt. 18 leert: de Oud-apostelen hebben geen recht zich voor *μειζονες* te houden [2]). Mt. 21 leert: 1°. Israël, dat de wet van God in den mond heeft, is daarom nog niet beter dan de Heidenwereld, die van nature de werken der wet doet (vg. Mt. 18, 31 met Rom. 2, 13 vlg.); daarenboven 2°. door den Messiasmoord heeft het zijn praerogatieven verbeurd.

Wenden wij ons nu van dit tweede achttal gelijkenissen tot het eerste, in de groote rede Mt. 13 bijeengevoegd, dan hebben wij in de eerste plaats de kenmerken te verzamelen, waardoor de beide helften van geheel den parabelschat zich onderscheiden.

Ziehier eenige bijzonderheden, die zich al aanstonds aan onze aandacht als opdringen.

a. Het 1e achttal is gericht deels tot de *ὄχλοι*, deels tot de *μαθηταί*; het 2e, gelijk wij zagen, deels tot de *μαθηταί*, deels tot de gezaghebbers in Israël.

b. In het 1e achttal wordt over het wezen der gelijkenis in het algemeen in verband met Jezus' exoterisch en esoterisch onderwijs gehandeld;

in het 2de is van zulke principieele, de gelijkenis als zoodanig rakende beschouwing geen sprake. Hiermede hangt samen:

c. In het 1e achttal vinden we de parabelen altans voor een deel door Jezus voor de discipelen verklaard,

———

[1]) Zie mijne vorige Bijdrage 1872, bl. 189 vlg.

[2]) Misschien gaat eerst het rechte licht op over hetgeen Mt. 18, 1 vlg. voorkomt van de oud-apostelen en de kinderen, aan wie zij een voorbeeld moeten nemen, als men vergelijkt wat Paulus Rom. 2, 19 zegt van de pretensie der Joden, als waren zij het licht voor de Heidenen, *διδάσκαλος νηπίων*!

in het 2e is van zulk eene verklaring geen spoor.

d. In het 1e achttal nemen de *μαθηταί* als de interioris admissionis discipuli een verheven rang in tegenover de *ὄχλοι*;

in het 2de is van verheffing der twaalve geen zweem meer.

e. In het 1e achttal komt de parabel voor als het raadselwoord, dat zonder de authentieke oplossing van den meester, zelfs voor de *μαθηταί*, volstrekt onverstaanbaar is;

in het 2de is ook hiervan geen aanduiding meer, en schijnen de hoorders Jezus' bedoeling dadelijk te vatten [1]).

Uit dit alles blijkt duidelijk genoeg,

1°. dat in de eerste groep het principieele vraagstuk der parabel als zoodanig, m. a. w. de theorie van de gelijkenis in het algemeen op den voorgrond treedt en in verband wordt gebracht met het exoterisch en esoterisch karakter van Jezus' onderwijs;

2°. dat het voorrecht der jongeren boven de schare, waarvan in Mt. 13 sprake is, ophoudt, waar zij in het lijdensdeel de gelijkenissen aanhooren, 't zij dan, dat de lijdensgelijkenissen een ander minder geheimzinnig karakter dragen, 't zij dat zij hun vroeger praerogatief hebben verbeurd, van het oogenblik, dat zij (evenals Petrus) aanstoot genomen hebben aan het lijdens-evangelie en dien ten gevolge in het oog van den meester zelven tot *σκάνδαλα* zijn geworden. In elk geval zal het wel hiermede samenhangen, dat de leer van het godsrijk in de eerste helft der gelijkenissen meer van hare mysterieuse, in de tweede meer van hare polemische, anti-joodsche zijde wordt voorgesteld [2]).

Na al deze voorloopige opmerkingen wenden wij ons dan nu tot het mysterie, zooals het in de gelijkenissen van Mt. XIII wordt voorgedragen.

---

[1]) Zie b. v. 21, 45: de hoorders der gelijkenissen begrepen (*ἔγνωσαν*) dat Jezus over hen had gesproken.

[2]) De polemische strekking van de twee allerlaatste gelijkenissen, Mt. 25, is niet geheel op één lijn te stellen met die der zes voorafgaande. Mij dunkt, dat in die beide laatste, eschatologische parabelen, de evangelist, zooals het einddoel door hem beoogd meêbracht, zich op universalistisch standpunt heeft geplaatst, en nu, nadat hij met de vooroordeelen van het joodsche particularisme voorgoed heeft afgerekend, ten slotte nog die deugden (het waakzame afwachten en het werkzaam vermenigvuldigen der talenten) wilde aanbevelen, waarop de Christenen van alle richting en kleur gelijkelijk zich hadden toe te leggen. Toch zie men niet voorbij, dat spoedig na de gelijkenis, die tot waakzaamheid aanspoorde, het feit vermeld wordt, dat het uitverkoren drietal geen enkel uur met den lijdenden Heer in Gethsémané vermocht te waken. Mt. 26, 38, 40—46.

Reeds vroeger [1]) had ik gelegenheid op sommige zonderlinge eigenaardigheden van de gelijkenisgroep in Mt. XIII te wijzen, waardoor het, naar mijne overtuiging, voor een nadenkend mensch onmogelijk wordt, nog langer te gelooven, dat de Evangelist ons hier niets anders zou hebben willen geven dan een eenvoudig verslag van het door Jezus voorgedragen onderwijs. Herinneren wij ons maar dit ééne! De gelijkenis wordt door Mattheus voorgesteld als de door Jezus gekozen vorm, waarvan hij, voor het volk sprekende, zich bediende, ten einde den waren zin zijner leer verborgen te doen blijven; de discipelen alleen mogen de eigenlijke bedoeling des meesters weten. Nu bevat echter de door Jezus gegeven verklaring niets, dat naar onthulling van een geheimenis zweemt, evenmin als de gelijkenissen zelve het karakter van geheimzinnigheid dragen. Inderdaad! Wat hier ook duister moge zijn, zooveel springt, dunkt mij, elken onbevooroordeelden lezer in het oog, dat wij, de vulgaire opvatting vasthoudende, van den Evangelist niet dan tastbare ongerijmdheden vernemen. Of is het niet waar wat ik schreef [2]): „hoe kon de Evangelist „— (en hij stond in die voorstelling niet alleen: ook Marcus en „Lucas spreken dezelfde gedachte uit) — hoe kon hij mee-„nen, dat zulk een klare en doorzichtige vorm, als die van Je-„zus' daar meêgedeelde gelijkenissen, moest dienen om voor het „profanum vulgus de geheimen van het rijk Gods bedekt te „houden? En waarop komt ten slotte de kostbare onthulling „neêr, die deze *μακάριοι* alleen mochten vernemen? Kan men „een oogenblik staande houden, dat ook voor het meest stomp-„zinnige gedeelte van Jezus' hoorders deze onthulling van den „zin der gelijkenis te hoog kan geweest zijn?"

Geen wonder dus, dat wij aannemen, dat hier een mysterie schuilt, hetwelk de Evangelist goedvond voor de *ὄχλοι* onder zijne lezers bedekt te houden. De vraag is nu maar of wij, critici der 19de eeuw, in het lot van die *ὄχλοι* moeten deelen. Ik ben niet vermetel genoeg, om mijzelven den *μακάριος* te wanen, die, unus ex omnibus, tot de wezenlijke bedoeling van den Evangelist zou zijn doorgedrongen. Al wat ik mijzelven in deze kan toekennen is een groote mate van belangstelling en een daaraan

---

[1]) In de 2de mijner Bijdragen, over de spreukengroepen, Jaargang 1870, bl. 28 vlg., zie inzonderheid bl. 35 vlg. over Mt. 13.

[2]) T. a. p. bl. 36.

geëvenredigde dosis geduld in het volgen van de aanduidingen door anderen gegeven. Hoeveel geduld er bij onderzoekingen als deze noodig is, daarvan levert juist de geschiedenis der Evangeliekritiek voorbeelden in overstelpenden overvloed. Hoe menigmaal werd een εὕρηκα uitgesproken! Hoe dikwijls was het: nubes pro Junone! Zoo is het ook mij ontelbare malen gegaan. Zulk een wolk omhelsde ik o. a., toen ik meende in mijne verklaring van Mt. 13, 52 [1]) den sleutel te hebben gevonden voor het raadselslot dezer gelijkenisrede. Zoo aarzel ik dan ook niet te erkennen, dat mijne vroeger gegeven verklaring vau de details in de gelijkenis des zaaiers [2]) mij thans niet meer voldoen kan. Ik haast mij echter er bij te voegen, dat hiermede niet wegvalt, wat ik over de beteekenis der gelijkenisrede in haar geheel meen aangetoond te hebben. Integendeel. Het was juist het duidelijker inzicht in de beteekenis der parabel bij Mattheus in 't algemeen, waardoor voor mij het foutieve in de opvatting der enkele gelijkenissen en hare bijzonderheden aan den dag kwam.

Gaan wij uit van 'tgeen aangaande de gelijkenisgroep in Mt. XIII mag gerekend worden voor ons vast te staan, dan hebben wij hier al aanstonds te constateeren, dat in geen der gelijkenissen van dit 1e achttal een rechtstreeksche polemiek óf tegen de oud-apostelen, óf tegen het judaïstische Christendom voorkomt [3]). Geen wonder: het lijdensevangelie is nog niet verkondigd, Israël nog niet verworpen, het Heidendom nog niet in zijne plaats gekomen. Naar den geheelen aanleg van het Evangelie kunnen wij niet anders verwachten, dan dat Mattheus hier uitsluitend, of althans bij voorkeur, gelijkenissen van meer neutrale kleur en algemeene strekking zal hebben opgenomen. De eigenaardige, paulinische tint, die wij (althans bij de zes eerste lijdensparabelen) in het 2de deel opmerkten, zoeken wij hier te vergeefs.

---

[1]) T. a. p. bl. 37 onderaan. [2]) T. a. p. bl. 39.

[3]) Vroeger (in mijne 1e Bijdrage, zie Jaarg. 1869, bl. 477 en vlg.) heb ik aangetoond, dat de ἐχθρός Mt. 13, 25 in de gelijkenis van het onkruid niet van Paulus mag verstaan worden, daar de Evangelist zelf zegt: de ἐχθρός is de διαβολος. Mt. 13, 39. Maar al mocht men ook in dien ἐχθρός in verband met de σκάνδαλα en de ἀνομία in dezelfde gelijkenis (ib. vs. 41) een polemische tendentie willen zien, het zou dan toch geen anti-judaïstische polemiek zijn, maar, zooals in het 1e deel van dat Evangelie behoort, naar analogie van plaatsen als Mt. 5, 17, en 47; 6, 7; 7, 6; 10, 5, verklaard moeten worden Zie dit Tijdschrift 1870, bl. 32 vlg.

Toch make men hieruit niet op, dat onze Evangelist zijn lezers in den waan heeft willen brengen, alsof de joodsch-christelijke partij recht zou hebben, om voor haar opvatting van het Evangelie zich op den Galileeschen Christus, d. i. op de uitspraken van den meester uit zijn eerste periode te beroepen. Om allen zweem van misverstand dienaangaande weg te nemen, is voornamelijk de derde of middenste groote redegroep, Mt. XIII, ingericht. Beroepen de behoudslieden, de volgelingen der Oud-apostelen, zich op de *λόγια τοῦ κυρίου*, Mattheus laat dien *κύριος* optreden om hunne oppervlakkigheid in het licht te stellen. Nu ja; de heer heeft in den aanvang zijner prediking, vóór de boosheid van Israël zich in al haar afschuwelijkheid had geopenbaard, de praerogatieven van het volk Gods laten gelden. Maar dat wil niet zeggen, dat wat hij destijds leerde, ad captum vulgi en naar den zin van het bekrompen judaïsme was. Het tegendeel is waar! De leer van het hemelrijk is ver boven de bevatting van den grooten hoop. Jezus' openbaar onderwijs, vervat in de *λόγια τοῦ κυρίου*, zooals ze in de christelijke wereld verspreid zijn en van publiek domein kunnen worden geacht, behoeft nadere uitlegging en deze moet komen van de eigenlijke *μαθηταί*, aan wie de heer *κατ' ἰδίαν* den sleutel tot zijn parabolische leer heeft toevertrouwd.

Voor 't oogenblik laten wij de vraag rusten, hoe deze voorstelling te rijmen is met de vroeger gebleken tendentie van den evangelist, om een tegenwicht te geven tegen den invloed der oud-apostolische partij. Veeleer releveeren wij hier nog de bijzonderheid, dat Matth. XIII bepaaldelijk in strijd is met Marcus IV.

Matth. 13, 51.	Marcus 4, 13.
„Verstaat gij dit alles?" vraagt Jezus. Zij antwoorden: „Ja."	Jezus zegt tot de zijnen: „Verstaat gij deze gelijkenis „niet, en hoe zult gij al de „gelijkenissen verstaan?" [1])

Wij herinneren ons uit onze vroegere uiteenzetting, dat de aanvankelijke verheffing der oud-apostelen geheel in het plan van den evangelist lag. Beschouwen wij echter eenigszins nader, in welk licht die verheffing door Mattheus wordt gesteld.

[1]) Marcus heeft hier waarschijnlijk reeds op Mt. 15, 16 geanticipeerd, ofschoon hij zelf later ook die plaats in zijn evangelie (7, 18) opneemt.

Het komt mij niet twijfelachtig voor, dat de evangelist wel zorg heeft gedragen, om alle gedachte aan bijzondere verdienste bij de apostelen uit te sluiten. Zij onderscheidden zich door niets anders dan door hun blinde volgzaamheid. Zij komen niet sponte sua tot Jezus. Nadat ze uitdrukkelijk geroepen zijn, volgen ze met achterlating van al het hunne, als door eene bovenmenschelijke macht meegesleept. De ὄχλοι daarentegen worden niet geroepen en verdringen zich nochthans rondom den wonderdoenden meester, die gedurig hen moet ontwijken als hij zijne discipelen wil onderwijzen. En als zij dan toch het een en ander van dat onderwijs genieten, dan bepaalt zich dat weinige tot de buitenste schaal, daar de voedzame kern voor de discipelen bestemd is. Niet dat deze in staat zijn zelve tot die kern door te dringen. Zij behooren maar tot die gelukskinderen, die meer dan de anderen te hooren krijgen, omdat Jezus heeft goedgevonden hen te roepen.

Wij zouden echter de tegenstelling tusschen ὄχλοι en μαθηταί niet volkomen verstaan, als wij niet nog op een andere bijzonderheid het oog vestigden. Ik bedoel Jezus' verhouding tot zijne familie en zijne stadgenooten. Terwijl Jezus, door eene corona der scharen omringd, het woord voert, staan zijne moeder en zijne broeders buiten dien kring en zoeken te vergeefs hem te spreken, daar Jezus in zijne discipelen zijne naaste verwanten erkent. Als Jezus later in zijne vaderstad als prediker optreedt, verbaast men zich aldaar wel is waar over zijne redenen, maar ergert zich niettemin aan hem, uit aanmerking dat hij de zoon is van den τέκτων, dat zijne moeder Maria heet en dat zijne broeders en zusters daar bekend zijn.

Zou het toevallig zijn, dat Mattheus de parabelrede als in de lijst heeft gevat van deze zooeven aangeduide pericopen, Matth. 12, 46—50 en 13, 54—58? [1]) Wordt hierdoor de tendentie der

---

[1]) Hetzelfde doet Marcus met de voorafgaande pericoop. Zie Mrc. 3: 31, vlg. Lucas laat diezelfde pericoop onmiddellijk volgen op de parabel (zie Lc. 8: 19 vg.), terwijl hij onmiddellijk daaraan laat voorafgaan de mededeeling, dat Jezus bij zijn rondgaan door het land vergezeld werd door eenige vrouwen, die hij van booze geesten had genezen (Lc. 8: 1—3). Met name wordt daar vermeld Maria, wel te verstaan: „die Magdalena wordt genoemd" (dus niet Jezus' moeder), „uit wie 7 duivelen waren gevaren," d. i. die uit het heidendom was overgekomen. Ook dit datum is zeker in dezen context niet zonder beteekenis. Het voorrecht van tot Jezus' naaste en blijvende omgeving te behooren, moe-

parabelrede niet nog duidelijker? Is alles er niet op aangelegd, om den lezer te doen gevoelen, dat de betrekking tusschen Jezus en zijne gemeente volstrekt niet is eene uiterlijke, daar zij, die naar den vleesche hem het naast stonden, in waarheid het minst met hem in gemeenschap kwamen? [1])

Staat dan genoegzaam vast, dat het onderscheid tusschen de *ὄχλοι* en de *μαθηταί* in hunne verhouding tot den heer het algemeene oogpunt is, waaruit de evangelist de parabelgroep wil beschouwd hebben, het verwondert ons niet, dat de dispositie der geheele rede Mt. 13, 1—53 door die hoofdgedachte beheerscht wordt, zoodat al dadelijk de beide helften (gelijkenis 1—4 en 5—8) van elkander gescheiden worden, 1° door de de opmerking (vs. 34 en 35) over de *ὄχλοι*, die niet anders dan het onderwijs in parabelvorm ontvangen en 2° door de mededeeling (vs. 36), dat Jezus de scharen laat gaan en met zijne discipelen het huis [2]) binnengaat om daar privatim zijn onderricht voort te zetten.

't Is er echter verre vandaan, dat het kunstmatige, het opzettelijke van de dispositie in de gelijkenisgroep, zich niet verder zou uitstrekken dan tot de verdeeling in de twee helften of viertallen. Laat ons zien, hoe de evangelist verder zijn stof groepeert. Ik begin met eene korte analyse van den inhoud der gansche rede.

Eerste viertal. Gelijkenissen tot de scharen.
Mt. 13, 1—43.

A. Gelijkenis van den Zaaier. Mt. 13, 1—9.

---

ten hier de uit Israël geroepen twaalve deelen met deze uit de heidenen tot Jezus gekomen vrouwen, van wie het daarenboven heet, dat zij den heer en de zijnen, d. i. de gemeente, met haar goederen dienden. (Vgl. Mt. 25: 35; Gal. 2: 10 en 1 Cor. XVI.)

[1]) Ik kan hier slechts ter loops aanstippen, dat deze rangorde in de omgeving van Jezus, waarbij zijne naaste bloedverwanten op nog grooter afstand van hem geplaatst worden dan de *ὄχλοι*, die toch ook al zoo weinig van zijn leer verstaan, zeker er niet op ingericht was om de Judaïsten te believen, die hun orders wachtten van Jerusalem en den daar zetelenden Jakobus, den broeder des heeren.

[2]) *τὴν οἰκίαν.* Men zou zich vrij wat moeite hebben bespaard, indien men niet was gaan vragen, waar toch wel die woning zou te zoeken zijn, maar in het oog had gehouden, dat de evangelist symbolisch spreekt en door de scenerie wil aanduiden dat Jezus zijn discipelen hier privatissime doceert.

NB. (Hierbij drieërlei slechte grond en één goede grond.
Bij den goeden grond wordt wederom drieërlei graad van vruchtbaarheid onderscheiden.)

---

a. Eerste tusschenrede. vs. 10—23.
(Gesprek van Jezus met de discipelen over de parabelen in 't algemeen en die van den zaaier in 't bijzonder, waarbij deze laatste door Jezus voor zijne discipelen wordt verklaard.)

B. *Ἄλλη παραβολή* **van het onkruid onder de tarwe.** vs. 24—30.
C. 〃 〃 **van het mostaardzaad.** vs. 31, 32.
D. 〃 〃 **van het zuurdeeg.** vs. 33.

---

b. Tweede tusschenrede. vs. 24—43.
(Algemeene reflectie over de gelijkenissen en verklaring van de parabel van het onkruid.)

Tweede viertal. Gelijkenissen tot de discipelen. vs. 44—52.
E. **Gelijkenis van den schat in den akker** vs. 44.
F. 〃 **van de parel** vs. 45, 46.
G. 〃 **van het vischnet** vs. 47—50.

---

c. Derde tusschenrede. vs. 51.
(Kort gesprek tusschen Jezus en de discipelen over het verstaan der gelijkenissen.)

H. **Gelijkenis van den huisheer en zijn schat** vs. 52.

Dit alles ziet er op het eerste gezicht tamelijk argeloos uit. Scherper toeziende ontdekt men echter eenige caesuren, die op een dieper liggend plan wijzen.

Vooreerst moet het bevreemden, dat de verklaring van B eerst achter D wordt ingevoegd. Hieruit, evenzeer als uit de omstandigheid, dat dezelfde formule ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. ἑ. zoowel na A als D gelezen wordt, maken wij op, dat de evangelist in de eerste helft niet aldus wilde tellen:

1. | 1. | 2.

maar veeleer aldus:

1. | 3.

Treffen we nu ook een, zij het ook korte, tusschenrede tus-schen G en H aan, dan komt er reeds eenige teekening in he schema, dat nu deze gedaante verkrijgt:

1, 3. | 3, 1.

Er valt echter nog meer in de dispositie op te merken, zoo dra men eenigszins nader op vorm en inhoud der verschillend parabelen ingaat.

Vooreerst vertoonen zich dan als kern der geheele groep twe gelijkenis-paren van hoogst beknopten vorm, keurig uitgewerkt e zonder eenige toegevoegde verklaring. Het zijn die

van het mostaardzaad }
van het zuurdeeg,
van den schat in den akker, }
van de kostelijke parel.

Dat hier werkelijk twee paren worden gegeven, heeft de evan gelist zelf buiten twijfel willen stellen. Vooreerst toch worde de twee eerste parabelen van de twee volgenden door de lange tu schenrede (vs. 34—43) gescheiden; 2° hebben de eersten ander hoorders dan de tweeden; 3° vinden we in de twee van elk paa verwante dankbeelden, t. w. in mostaardzaad en zuurdee geringe aanvang, verborgen oorsprong bij groote gevolgen, e treffende uitkomsten; in schat en parel: het kostbare, dat, g zocht of ongezocht, verkregen, voor den bezitter de hoogste waar vertegenwoordigt en hem alles doet opofferen; 4° wijzen ook gekozen uitdrukkingen op hetzelfde verschijnsel. Men oordeele

1e. paar.

vs. 31. Ἄλλην παραβολήν lei hij hun voor zeggende: ὁμοία ἐστιν ἡ βασ. τ. οὐρ. aan een mostaardzaadje ὃν λαβὼν ἄνθρωπος enz.	vs. 33. Ἄλλην παραβολ sprak hij tot hen: ὁμοία ἐστ ἡ βασ. τ. οὐρ. aan een zuurde ἣν λαβοῦσα γυνή enz.

2e paar.

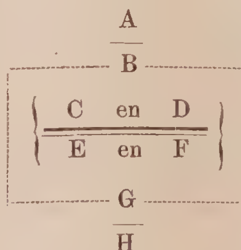
vs. 44. ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρ. aan een schat verborgen in den akker, ὃν εὑρὼν enz. verkocht hij πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει dien akker.	vs. 45. Wederom ὁμ. ἐστ ἡ βασ. τ. οὐρ. aan een koopm die goede paarlen zocht, εὑρ δὲ ἕνα enz. verkocht hij πάν ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτ

Die twee paren nu vormen, zooals ik zeide, het hart der g heele groep. Zien wij nu vanhier uit, welke parabel aan

viertal onmiddellijk voorafgaat, welke daarop onmiddellijk volgt, dan vinden wij wederom eene onmiskenbare analogie tusschen die beiden, die als het ware de lijst vormen voor de schilderij. Het zijn nl. de gelijkenis van het onkruid en die van het vischnet, die kennelijk op elkander terugwijzen, 1°. doordien achter beiden eene verklaring is gevoegd (zij die van de tweede dan ook maar zeer kort); 2°. doordien beiden spreken *a*) van een samenzijn van goed en kwaad, dáár, waar alleen het goede verwacht wordt, *b*) van een scheiding tusschen goed en kwaad en een verwerping van het kwaad ter rechter ure; 3°. door keuze van dezelfde uitdrukkingen in de verklaring, zooals blijkt uit het onderstaande.

Onkruid.	Vischnet.
vs. 40. *οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος* De Zoon des menschen zal afzenden *τοὺς ἀγγέλους* enz.	vs. 49. *οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ αἰῶνος* Uit zullen gaan *οἱ ἄγγελοι* enz.
vs. 42. *καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός. ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*	vs. 50. Woordelijk gelijk aan vs. 42.

Correspondeeren dus deze twee gelijkenissen met elkander, dan krijgen wij voor de geheele groep dit schema:



Na deze onmiskenbare aanduidingen van den evangelist, kan de lezer niet wel anders verwachten dan dat ook de eerste en laatste gelijkenis (A en H), naar het plan der geheele groep op elkander heenwijzen. Intusschen, bij vergelijking van de parabel des Zaaiers met die van den Schriftgeleerde, valt eer de ongelijkheid dan de verwantschap in het oog. Hier, bij den

Zaaier een uitgewerkt en aanschouwelijk beeld uit het leve
gegrepen, daarenboven door een zoo uitvoerige verklaring toege
licht, dat deze eerste parabel bijna de helft van de geheele red
uitmaakt. Dáár, bij den Schriftgeleerde, een weinig sprekende
hoogst vluchtige schets, waarbij alles nevelachtig blijft: een
voorstelling, die nauwelijks aan de stelligste eischen der para
bel voldoet.

Dit alles is volkomen duidelijk en verklaart dan ook genoegzaam
waarom zoovelen in de redegroep Mt. 13 : 1—52 niet meer da
zeven gelijkenissen hebben kunnen vinden. Toch geloof ik, dat wij
na al het opgemerkte, ons niet terstond moeten laten afbrenge
van de gedachte, dat de Evangelist ons werkelijk acht gelijkenis
sen heeft willen geven en dat de eerste en de laatste op elk
ander heenwijzen. Bij eenig nader onderzoek zal het, naar i
geloof, ons niet aan bewijzen voor de gegrondheid van dit ver
moeden ontbreken.

De groote tusschenrede na A, de kleine na D en de nog kleiner
na G brachten ons, in verband met een paar andere eigenaar
digheden door den evangelist aangeduid, tot dit hoofdschema:

A. ‖ B. (C. D. | E. F.) G. ‖ H.

waarbij B en G buiten de binnenste groep van vier, en A en
buiten de grootere groep van zes gelijkenissen worden geplaats
Nu is het, dunkt mij, volkomen duidelijk, dat A in alle deele
zich voordoet als de inleiding tot alle parabelen en niet zooze
bestemd is om ons bekend te maken met eenige bijzonderheid i
den toestand van het hemelrijk, als wel met de wijze waaro
in 't algemeen kennis van de leer des hemelrijks wordt verkrege
Men zou daarom deze parabel kunnen noemen de gelijkenis de
gelijkenissen, d. i. de gelijkenis van het onderwijs in gelijkenis
sen. Zoo opent zij terecht de reeks der parabelen en staat t
gelijk in zekeren zin buiten die reeks zelf.

Om dit inleidend karakter van A nog beter te vatten, lett
men op eene onjuistheid, die nagenoeg alle uitleggers hebbe
begaan. Alsof het van zelf sprak, nemen zij aan (en ik zelf wa
tot vóór korten tijd ook van die meening) dat de zaaier, naa
de bedoeling van den Evangelist, niemand anders kan beteeke
nen dan Jezus, die het woord des evangelies zaait in de harte
zijner hoorders. Gelijk ik thans zie, heeft Mattheus van dez

bedoeling niets doen blijken. Wel noemt hij (13 : 18) deze gelijkenis *τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος*, maar, alsof hij wilde te kennen geven, dat het hier de vraag niet was, wie wel de zaaier mocht zijn, spreekt hij daarvan met geen enkel woord in zijne verklaring, die hij aldus aanvangt: *παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας*. Het hooren van het woord, daarop ligt de nadruk [1]). Aan den persoon des zaaiers wordt niet gedacht. Daarentegen in de verklaring der tweede gelijkenis, die van het onkruid, heet het aanstonds: „hij die het goede zaad zaait is des menschen zoon." Voegt men hierbij dat Mattheus (evenals Marcus) van de verdrukking en de vervolging om des woords wil gewag maakt, dan zal men geneigd zijn, op zijne aanwijzing, eer aan de latere prediking in de gemeente te denken, dan aan die van den heer zelf.

Tegen de gewone opvatting pleit ook het navolgende. Wilde de evangelist de parabel voorstellen als den leervorm, waarvan Jezus zich bediende om naar de behoefte zijner hoorders te spreken, dan kon hij Jezus toch niet wel vergelijken bij zulk een zaaier, die zich volstrekt niet schijnt te bekommeren of zijn zaad wel den geschikten bodem vindt. Neen; de Evangelist heeft uitsluitend het oog gehad op het vulgus der hoorders, die door de gewone, exoterische, publieke evangelieprediking niet ingewijd worden in het mysterie van het hemelrijk. Tegenover drieërlei ongeschikten grond staat één goede akker. Wat beteekent dat? Wij zouden zeggen: drie tegen één dat de gemeente het woord niet verstaat. — Geen wonder: het evangelie kan niet anders dan in parabelvorm aan de groote massa worden verkondigd. Wel bezien is eigenlijk het geheele O. T. een evangelieverkondiging in parabelvorm. Maar het O. Testamentelijke volk dringt niet door den vorm tot het wezen heen. Het O. T. zelf (zie Mt. 13, 14 vlg. en 35) bevat dit dubbele getuigenis: 1° de eigenlijke Godsopenbaring geeft *κεκρυμμένα ἐν παραβολαῖς*; 2° de hoorders der profeten hooren zonder te verstaan. Jezus zelf volgt het voorbeeld der profeten, waar hij tot het volk spreekt. Het mysterie ontdekt hij slechts aan de discipelen. In

[1]) Niet anders is het bij Marcus, ofschoon deze met de woorden ὁ σπείρων begint (waarschijnlijk naar Mt. 13 : 37 in de verklaring van de 2e gelijkenis) maar dan niet laat volgen, wie de zaaier is, maar alleen dat hij het woord zaait. Niet anders bij Lucas 8 : 11, waar ook, zou men zeggen, met opzet de persoon des zaaiers op den achtergrond wordt geplaatst.

geen geval kan het beeld van den zaaier, die zooveel zaad laat verloren gaan, gekozen zijn, om Jezus' wijsheid als volksleeraar in het licht te stellen.

Tegenover A, als algemeene inleiding tot de gelijkenissen, staat nu H als epilogus der geheele parabelrede: daarom (*διὰ τοῦτο*) is ieder Schriftgeleerde, die een *μαθητής* is geworden van het rijk, aan een huisheer gelijk, die uit zijn schat nieuws en ouds uitwerpt.

Tot bepaling van den eigenlijken zin van dit slotwoord, staan wij al dadelijk een oogenblik stil bij de woorden: *διὰ τοῦτο*. Men zal erkennen, dat hier de bedoeling van den evangelist niet bijzonder duidelijk is. De jongeren hebben op Jezus' vraag, of zij dat alles verstaan, met een volmondig *ναί* geantwoord. En daarop laat Jezus aanstonds volgen: daarom is ieder schriftgeleerde enz.

Hoe nu? vraagt men. Is elk schriftgeleerde tot het koninkrijk onderwezen, daarom aan een *οἰκοδεσπότης* gelijk, omdat de discipelen Jezus' woorden verstaan?

Vergelijken wij de plaatsen, waar Mattheus het redegevend *διὰ τοῦτο* gebruikt, dan vinden wij dat hij soms daarmede een sententie inleidt, welke bestemd schijnt, om de slotsom op te maken van al hetgeen voorafging [1]). Wij hebben dan natuurlijk niet uitsluitend aan het laatst voorgaande te denken, om het redeverband te vatten. Zie b. v. Mt. 6, 25; 12, 27; 12, 31; 18, 23 [2]); 21, 43; 23, 34 [3]).

Zoo beschouwd heeft dit *διὰ τοῦτο* ter inleiding van het slotwoord der geheele groep: Mt. 13, 1—52, niets bevreemdends en omschrijven wij het best de bedoeling van den evangelist aldus: Summa Summarum is derhalve elk schriftgeleerde enz.

Hoe kan nu dit resultaat uit de parabelrede worden opgemaakt? En waarin bestaat dit resultaat?

---

[1]) Ook het Hebreeuwsche לָכֵן geeft den exegeeten van het O. T. veel te doen. Men zal, geloof ik, wel doen, bij de interpretatie van de moeilijke plaatsen, de redegevende beteekenis van dat לָכֵן niet los te laten, maar te beproeven, of men niet in vele gevallen de motie en voor de volgende conclusie in het geheel der voorafgaande beschouwing of beschrijving heeft te zoeken.

[2]) Hier staat het *διὰ τοῦτο* als bij Mt. 13 : 52 onmiddellijk vóór de laatste perikoop eener groote logieënrede.

[3]) De alinea, hier door *διὰ τοῦτο* met het voorafgaande verbonden, besluit insgelijks een grootere rede, nl. de antipharizeesche.

Heeft het er niet veel van, alsof de evangelist aan het slot der parabelrede zijn' lezers een raadsel wilde opgeven, waarop zij hun vernuft zouden kunnen spitsen?

Wat is dat voor een beeld? Een huisheer die nieuwe en oude dingen uit zijn schat uitwerpt [1]). Behoort zulk een uitwerpen tot de gewone bezigheden van den huisheer? Welke nieuwe en oude dingen worden hier bedoeld? En werpt hij die dingen weg, om ze kwijt te zijn, of om ze onder diegenen die ze behoeven, uit te deelen?

En dan: wie worden met de schriftgeleerden bedoeld? Zijn dat werkelijk joodsche schriftgeleerden, die het christendom omhelsd hebben, of christenen in de kennis der schrift bijzonder bedreven? Is die benaming eene vereerende (zooals b. v. Mt. 23, 34) of het tegendeel daarvan (gelijk Mt. 7, 29)?

Eindelijk: hoe staat dit slotwoord met de gelijkenisgroep in verband? Hoe moet hier eensdeels de Schriftgeleerde, ten andere de Huisheer met zijn ouds en nieuws, dienen om de strekking van de geheele rede duidelijk te maken?

Ziedaar eene reeks van vragen, waarop men het bevredigend antwoord bij de commentatoren te vergeefs zoekt.

Laat ons zien, of wij in de inleidende gelijkenis (A), zooals wij die hebben meenen te moeten verklaren, den sleutel niet bezitten tot opening van het aenigmatische slot (H).

De Zaaier, zagen wij, is geenszins het beeld van den Christus zelf of van den christelijken leeraar in zijn boven den joodschen leeraar verheven karakter. Hij werpt het zaad des woords naar alle kanten uit, zonder nauwkeurig toe te zien of alles zal terecht komen. Zoo gaat het met de publieke prediking des Evangelies, die, zooals wij weten, geheel aan het O. T. was vastgeknoopt en waaruit dan ook de groote meerderheid (althans in alle niet paulinische kringen) geen kennis van het eigenlijk gezegde Christendom kon putten [2]).

---

[1]) ἐκβάλλει. Dat is toch waarlijk niet hetzelfde als het „te voorschijn brengt" of „voorbrengt" van de vertalers.

[2]) De hoorder moet reeds de kennis meêbrengen, om de ware vrucht van de publieke op het O. T. gegronde evangelieprediking te plukken. Dat is de zin van het raadselwoord: „wie heeft, dien zal gegeven worden" enz. Mt. 13: 12. — Zou de eigenlijke kern dezer gedachte niet hierop neerkomen, dat alleen voor hem, die reeds Christen geworden is, het O. T. een getuigenis voor Christus bevat?

Is nu de schriftgeleerde in H niet insgelijks de type van den gewonen leeraar der gemeente, die maar al wat zijn schat bevat, alles dooreen nieuws en ouds, uitwerpt, zonder met de individueele behoeften en eischen zijner hoorders te rade te gaan, hetgeen immers bij een algemeen onderwijs ook niet anders mogelijk is?

Mij dunkt, zoo eerst komt het anders zoo zonderlinge *γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρ.*, zoo komt het *ἐκβάλλειν*, zoo komt ook het *καινὰ καὶ παλαιά* tot zijn recht.

Verplaatst de schriftgeleerde ons op het gebied des O. T. en het *μαθητευθείς κ.τ.έ* op dat van het N. T., daarmede analoog is het *καινὰ καὶ παλαιά*, terwijl het *ἐκβάλλειν* zoo kort en aanschouwelijk mogelijk het dooreengemengde, het pêle-mêle van oud en nieuw in de gewone prediking der joodsch-christelijke leeraars teekent [1]).

Dat A en H dus op elkander heenwijzen en van analoge beteekenis zijn, is nu wel duidelijk. De zaaier werpt zijn zaad uit, zonder zich bijzonder te bekommeren of er ook het een en ander daarvan buiten den akker valt en zoodoende verloren gaat; de huisheer werpt van zijn schat uit, zonder te vragen of het oud of nieuw is. Beiden zijn beelden van den christelijken volksleeraar, die niets anders te doen heeft dan overal en aan een ieder het woord te prediken. De hoorders nu hebben toe te zien, hoe zij hooren om vrucht te trekken van het onderwijs.

Neemt men nu in aanmerking, dat Mattheus elders (b. v. 9, 15 vg. en 11, 11) niet onduidelijk de voorkeur geeft aan het nieuwe boven het oude, d. i. aan het specifiek christelijke boven het joodsche beginsel; dat ook volgens Paulus in Christus alles nieuw geworden is (2 Cor. 5, 17) en dat het *κάλυμμα* volgens denzelfde aan de wet eigen is (2 Cor. 3, 13), dan zal men moeten erkennen, dat Mattheus in den huisheer van 13, 52, die nog

---

[1]) Ik stip hierbij aan, dat zoowel in de Homilieën als in de Recognitiones (zie Hom. VIII, 7 en Rec. IV, 5) het oude en nieuwe in den schat wordt teruggebracht op Mozes en Jezus, en tegelijk op Israël en de Heidenen. Uit hunne (onderling niet gelijkluidende) woorden zou men kunnen opmaken, dat de beide schrijvers de gelijkenis in dezen vorm hebben gekend: „de ware Christen is aan een rijk man gelijk, die in zijn schat zoowel het oude als het nieuwe bezit." En de verklaring, die zij daarvan geven, komt hierop neer: de ware gnosis bezit alleen hij, die de identiteit van Mozes en Jezus, de gelijksoortige waarde van oud en nieuw, heeft ingezien. Hoe geheel anders Mattheus!

het oude nevens het nieuwe uitwerpt, wel bezwaarlijk het ideaal van den christelijken leeraar kan geschetst hebben, iets wat ook kwalijk te rijmen zou zijn met de qualificatie *γραμματεύς*, door hem gekozen. Neen, veeleer heeft hij hier op het oog den actueelen, alles behalve aan het ideaal beantwoordenden toestand der gemeente, waarin de goede en de slechte bouwgrond, het onkruid en de tarwe, de versche en de rotte visch, het oude en het nieuwe naast elkander en ondereen gemengd voorkomt.

Het lijdt geen twijfel, of onze evangelist wilde den parabelvorm zelf als den minder volkomene beschouwd zien. Jezus had zich daarvan moeten bedienen, niet omdat hij geen betere had of kende, maar omdat het zinnelijke Israël geen andere hebben mocht, geen betere waard was [1]). Vat men Mt. XIII als historisch relaas op, dan zeker hebben wij te doen met een scheeve voorstelling. Indien Jezus toch inzag, dat het volk geen ooren had voor zijn onderwijs, waarom nam hij dan den schijn aan, alsof hij de schare wilde onderwijzen? Maar die scheefheid verdwijnt, zoodra men de eigenlijke bedoeling van den evangelist heeft gevat. Wij weten immers, dat het hem volstrekt niet te doen was om de gemeente aan een grondige en juiste kennis van de historie te helpen, maar hij haar wilde genezen van den waan, alsof zij in haar banale en vulgaire opvatting van het evangelie, in de geijkte, z. g. oud-apostolische traditie, in dat algemeen gepredikte, in joodsche letter en vorm gehulde christendom, DE christelijke waarheid bezat, zooals Jezus ze aan zijne uitverkorenen, aan hen die hem begrijpen konden, zou hebben willen meêdeelen.

Op deze wijs heeft Mattheus een beroep gedaan van den traditioneelen Jezus, die het geheim des Hemelrijks door gelijkenissen den volke openbaart, op den werkelijken, als pneuma zijne gemeente besturenden heer, die dat geheim in gelijkenissen, d. w. z. in raadselwoorden voor het volk verbergt.

Bij dit zijn streven, om de opvatting van het evangelie meer geestelijk te maken, stuitte de schrijver echter op meer dan één

---

[1]) De 4de evangelist begrijpt ook, dat Jezus te goed was voor de parabel. Daarom neemt hij geen enkele parabel in zijn evangelie op, laat Jezus slechts een enkele maal (Joh. 10 : 1—6) een *παροιμία* tot de Pharizeën houden, en stelt overigens hetgeen de discipelen vroeger van den meester hadden vernomen voor als het mindere, *ἐν παροιμίαις* gesprokene, tegenover het hoogere (*ἐν παρρησίᾳ*) dat zij later zouden ontvangen (Joh. 16 : 25 vlg.)

zeer gewichtig bezwaar. Vooreerst bestond er zekere traditie, niet alleen aangaande inhoud en vorm van Jezus' eigen onderwijs, maar ook omtrent den zin daaraan te hechten. Dit bezwaar echter was niet zoo groot, als het ons misschien op den eersten aanblik toeschijnt. Bij eenig nadenken toch zullen wij moeten erkennen, dat die traditie nog niet veel consistentie kan gehad hebben, toen de geschreven evangeliën ontstonden, iets wat zoowel apriori uit de zeer uiteenloopende richtingen in de gemeente, als a posteriori uit de canonisatie onzer zeer verschillende evangeliën voortvloeit.

Een ander bezwaar was van ernstiger aard. Men bedenke. Hoe zou de evangelist het aanleggen, om zekere populariteit te geven aan een zoo impopulair denkbeeld als dit: de waarheid van het evangelie is een voor de menigte verborgen mysterie! En hoe, zoo moest de auteur zich afvragen, kon een zoo impopilair evangelie als het zijne ooit voor de gemeente geschikt geacht worden?

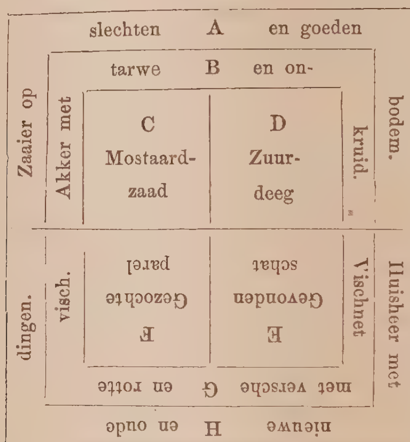
Bedrieg ik mij niet, dan komen wij juist door de overweging van dit bezwaar tot recht verstand van het geheele evangelie en van de gelijkenisrede in het bijzonder. Ja, boeken als het evangelie van Mattheus waren wel voor de gemeente bestemd, maar alleen in zoover zij den text leverden, die voor de gemeente door hare leeraars moest gecommentarieerd worden. Uitspraken als deze: wie ooren heeft om te hooren, die hoore, waren wel geschikt om een verborgen zin te doen vermoeden. Daarenboven hoe vol was alles van raadselspreuken, die nadere verklaring gebiedend noodig maakten! En hebben wij niet reeds in de dispositie der geheele gelijkenisgroep bij Mattheus eene aanduiding gevonden van het feit, dat hier veel meer verborgen ligt, dan voor den oppervlakkigen lezer valt op te merken?

Die dispositie eischt nog eenige oogenblikken onze aandacht. Tot nu toe hebben wij ons meer bepaaldelijk nog maar met de eerste en de laatste gelijkenis bezig gehouden Zij hebben betrekking op de gelijkenis als zoodanig, op de gelijkenis als de noodzakelijke omhulling van het mysterie des hemelrijks, m. a. w. op de gelijkenis, als den vorm, waarin voor de groote menigte de christelijke leer werd gepredikt. Die vorm is van dien aard, dat er maar weinigen recht door gebaat worden. Het is een harde schors, die voor de meesten ondoordringbaar blijft. Het nieuwe, specifiek christelijke is hier zoodanig met het oude dooreen geworpen, dat men zelf het er uit moet te voorschijn halen.

Deze twee gelijkenissen vormen, gelijk wij reeds vroeger zagen, den uitersten rand, de buitenste schaal der parabelrede. (Zie het schema op bl. 187). Als wij nu door die schaal heen zijn, komen wij tot een tweede schil, gevormd door de gelijkenissen B en G, waarvan wij hierboven bl. 187 en 188 den vorm hebben onderzocht. Letten wij op haren inhoud, dan blijkt het, dat wij aan de hand dezer twee parabelen een weinig dieper in het mysterie worden ingeleid. Ook hier, evenals in A en H, hebben wij een tegenstelling van twee uitersten, maar hier geldt het niet het begrijpen of niet begrijpen der prediking en het onderscheiden of niet onderscheiden van hare twee hoofdelementen, oud en nieuw; hier komt het aan op de geaardheid der burgers van het hemelrijk, en het onderscheid tusschen de waardigen en onwaardigen onder hen. Intusschen wij zijn hiermede nog niet in het heiligdom. Wij staan nog in het voorportaal. Wij hebben te doen met een zeer weinig bevredigende werkelijkheid; de goede tarwe staat met het onkruid op één akker; de goede visch ligt met de vuile in één net op het strand.

Geheel wat anders wacht ons, als wij tot de kern, tot het hart, tot het heiligdom der parabelrede: de vier gelijkenissen die in het midden staan, C, D, E en F, zijn doorgedrongen. Hier is niets wat naar eene verklaring zweemt. Hier ook hebben wij niet te doen met een voorloopigen, op den duur onhoudbaren toestand. Hier geen tegenstelling van vruchtbaar en onvruchtbaar, goed en kwaad, gezond en verrot, nieuw en oud. Hier zijn wij in de sfeer van het ideëele, of althans van die werkelijkheid, welke, door hare gemeenschap met de idealiteit, onttrokken is aan de wet der vergankelijkheid, die al wat van deze wereld is beheerscht. Wat is zinrijker dan deze vier kleine gelijkenissen! Een klein mostaardzaadje wordt een boom. Een handvol zuurdeeg doortrekt, voor het oog onzichtbaar, de gansche hoeveelheid meel. Ziedaar de verblijdende overtuiging, die de ingewijde koestert als hij met Paulus (2 Cor. 4, 18; 1 Cor. 1, 26 et passim) niet op het uitwendige, maar op het inwendige ziende, zich bewust wordt van de wereldoverwinnende kracht der christelijke waarheid, die eens, hetzij dan als bij toeval (gelijk met den schat in den akker het geval was) of na opzettelijk onderzoek (gelijk met de parel geschiedde) ontdekt, hem al wat hij heeft gewillig doet opofferen, d. w. z. hem volkomen doet breken met zijn vorige beschouwing.

Het komt mij voor, dat al het aangevoerde voldoende is, om ons de stellige zekerheid te geven, dat wij, zoo ergens, dan hier een weloverlegd plan, een kunstige compositie voor ons hebben. Nog aanschouwelijker dan hierboven op bl. 187 geschiedde zou men de dispositie van Mt. XIII 1—54 in de onderstaande figuur kunnen voorstellen.



Men ziet: alles staat hier, gelijk van een zinrijk auteur te wachten is, op de juiste plaats. De vier kleine parabelen, die als de fijnst geslepen edelgesteenten in het hart van de groep prijken, bevatten de intiemste, de verhevenste gedachten van den evangelist, en handelen over het eigenlijke, bovenzinnelijke, voor de wereld verborgen wezen van het godsrijk, naar zijn stillen maar zekeren vooruitgang; over de waarachtige, slechts aan weinigen bekende waarde van het evangelie. Dat juist deze gelijkenissen zonder eenige verklaring worden voorgedragen, heeft zeker, evenals al het overige, zijn goede reden. Hadden de discipelen, naar de uitdrukkelijke verzekering van den evangelist, evenzeer als de ὄχλοι, behoefte aan nadere verklaring, om den zin der gelijkenissen te vatten, en kregen zij juist van deze vier merkwaardige parabelen (waarvan de twee eersten C en D tot de scharen, de beide laatsten, E en F, tot hen alleen gericht waren) geen uitlegging van den heer, daarmede schijnt aangeduid, dat de diepste waarheden ook hun niet anders dan in den geheimzinnigen parabelvorm konden worden meêgedeeld. [1])

---

[1]) Misschien had het viertal kleine gelijkenissen in het hart der parabelrede

Nu zegge men niet: deze vier gelijkenissen waren zoo doorzichtig en klaar, dat de verklaring daarvan overbodig kon geacht worden. Want hetzelfde kan van de overige gelijkenissen gezegd worden en de evangelist heeft zeker niet zonder opzet van de parabelen in het algemeen verzekerd, dat ze zonder nadere verklaring onverstaanbaar waren voor de hoorders. De geheele parabelrede trouwens is er op aangelegd om den lezers van het evangelie begrijpelijk te maken, hoe de in het oude jodendom bevangen gemeente aan den waren geest des evangelies zoo vreemd kan blijven, al had ze ook deel aan de *λόγια τοῦ κυρίου.*

Evenmin make men uit de derde korte tusschenrede (Mt. 13, 51) op, als hadde de evangelist willen te kennen geven, dat de discipelen ten slotte dan toch alles volkomen begrepen. Vooreerst toch is het niet de heer die zegt: nu hebt gij alles verstaan; maar het zijn de jongeren, die zulk een gunstigen dunk koesteren van eigen inzicht. Voorts kan het *πάντα* van vs. 51 zeer gevoeglijk of alleen tot de onmiddellijk voorafgaande verklaring der gelijkenis G (vs. 49 en 50) of liever nog, gelijk wij straks zullen zien, tot de geheele parabelrede betrokken worden. Al verder strookt de slotparabel H weinig met de opvatting, als zou de evangelist de meening hebben willen uitspreken, dat de jongeren nu in staat zouden geweest zijn de mysteriën der parabelen ook zonder 's heeren verklaring te vatten. Immers wijst dat slotwoord, gelijk wij zagen, veeleer terug naar den voorloopigen, onvolmaakten staat der prediking, waarbij oud en nieuw ondereen gemengd der gemeente werd toegeworpen, en blijkt mitsdien de meest plausibele verklaring van vs. 51 geen andere te zijn dan deze: hebt gij nu dit alles, nl. al wat ik u gezegd heb van het onderwijs

voor de ingewijden nog een dieperen zin, welke den oud-apostelen uit den aard der zaak verborgen moest blijven. Of ligt het al te ver om bij het mostaardzaad, dat het kleinste is onder de zaden, aan dengene te denken, die zichzelf noemde den kleinste der apostelen? En zou ook Mt. 17 : 20 het geloof als een mostaardzaadje niet dezelfde beteekenis hebben? Dit laatste, dunkt mij, wordt waarschijnlijker, als men de parallele plaats Luc. 17 : 5 vlg. vergelijkt, waar immers de oud-apostelen met al hun goede werken nog onnutte slaven (Gal. 4 en 5) worden geheeten? Is deze gissing gegrond, dan wordt in de drie volgende kleine gelijkenissen evenzeer het paulinische evangelie beschreven, en wel naar zijne verborgenheid, naar zijn slechts voor weinigen geopenbaarde inwendige waarde en naar de opofferingen die de ware Christenen zich daarvoor getroosten.

in parabelen en de noodzakelijkheid om juist in dezen vorm mijn leer te kleeden, hebt gij dit alles verstaan? Zoo ja — dan zal het u ook niet vreemd voorkomen, dat de in de schriftkennis ervaren en met de schriftgeleerdheid hoogelijk ingenomen christenleeraars den nieuwen wijn nog altoos in oude zakken gieten.

Eindelijk sta hier nog de herinnering aan het hierboven op bl. 181 gezegde ten aanzien van de plaats die deze parabelgroep in het Evangelie van Mattheus inneemt. Hier, waar de discipelen nog in een gunstig daglicht tegenover de scharen gesteld worden, mocht van hen een getuigenis gegeven worden zooals wij Mt. 13, 51 lezen, zonder dat daaruit door de antipaulinische partij al te gevaarlijke gevolgtrekkingen konden worden afgeleid. In deze geheele gelijkenisgroep toch wordt het eigenlijke lijdensevangelie van Paulus nog niet behandeld. Met de lijdensprediking (Mt. 16, 21) komen ook de ergernissen, en deze in de eerste plaats bij de twaalve. Van nu aan [1]) openbaart zich bij dezen de ongoddelijke zin, de onvatbaarheid voor het verstand der hoogere wijsheid, welke dwaasheid is bij de menschen. Zij bedenken niet wat Godes is, gaan te rade met vleesch en bloed, en eindigen met den Heer te verraden, te verloochenen en te verlaten.

Is dus in Mt. XIII alles vermeden wat naar rechtstreeksche polemiek tegen de Oud-apostelen zweemt, daaruit volgt nog volstrekt niet, dat de evangelist hier van die discipelen zou hebben willen verzekeren, dat zij door Jezus tot het Heilige der Heiligen van het evangelie zouden zijn toegelaten. Ten hoogste wordt hun hier eene Ahnung bijgebracht van het geheimzinnig schoon, dat daar hun zou worden geopenbaard. Zij mogen niet meer weten, dan dit, dat het hoogste en heerlijkste nog maar in kiem, (het kleine mostaardzaad) en voor het oog verborgen (als het zuurdeeg dat de vrouw in het meel *ἐνέκρυψε*) aanwezig was en dat er heel wat noodig zou zijn, niet minder dan een verkoopen van al wat men had (evenals bij den rijken man van Mt. 19, 21) vóór de ware schat, de kostbare parel werkelijk in hun bezit kwam en zij *τέλειοι* konden heeten.

Zoo beschouwd komt het voorloopig karakter van het parabelonderwijs in Mt. XIII nog in helderder licht, daar ook in de vier onverklaarde gelijkenissen, die het hart van de groep

---

[1]) Mt. 15, 16 vlg. is evenals Mt. 16, 8 vlg. een voorbereiding tot het straks volgende lijdensdeel.

vormen, de diepste geheimenissen van het evangelie niet uitgesproken, maar slechts van verre aangeduid worden.

Het zou zeker ons moeilijk vallen, ons los te maken van de gedachte, dat Jezus zelf bij het meêdeelen zijner overtuiging zich veelal van den parabelvorm heeft bediend. Ook kunnen wij, geloof ik, veilig die gedachte in haar algemeenheid laten bestaan, indien wij daarbij maar niet uit het oog verliezen, dat wij, wat de bijzonderheden betreft van Jezus' eigen onderwijs in gelijkenissen, het niet verder dan tot eenige gissingen kunnen brengen. Te oordeelen naar de joodsche berichten omtrent de leerwijze der oude Rabbijnen vóór en in Jezus' tijd, bekleedde de parabel een voorname plaats ook in hunne scholen. Ja, de overeenkomst der door hun gekozen beelden met die in onze Evangeliën aan Jezus toegeschreven is zoo groot, dat men op grond daarvan wel eens heeft gemeend, aan Jezus' onderwijs alle oorspronkelijkheid te moeten ontzeggen. Nu geef ik gereedelijk toe, dat er voor den onpartijdigen beschouwer wel geen ongerijmder voorstelling denkbaar is dan deze, dat Jezus zich in zijn onderwijs van de Rabbijnen niet zou hebben onderscheiden; maar ik zou verlegen zijn, als het er op aankwam het strikt betoog te leveren voor de stelling: in zijne parabelen heeft Jezus zijne superioriteit als leeraar voldingend bewezen. Wij kunnen ten hoogste waarschijnlijk noemen, dat het eigen onderwijs door Jezus gegeven, *aanleiding heeft gegeven* tot de samenstelling van de leer in parabelen, zooals die in de synoptische evangeliën hem wordt in den mond gelegd. Maar, in aanmerking nemende *eensdeels* dat die gelijkenissen in het algemeen door de evangelisten in een licht worden geplaatst, waardoor zij feitelijk buiten de eigenlijke biografie van Jezus vallen, *ten andere*, dat de parallele gelijkenissen door de verschillende evangelisten op zóó uiteenloopende wijze worden teruggegeven, dat aan authentieke reproductie van Jezus' eigen woorden niet te denken valt; *eindelijk* dat juist de schoonste gelijkenissen, zooals die van den verloren zoon, een vorm dragen, die niet dan uit latere toestanden kan verklaard worden, — zullen wij wel doen met de uiterste omzichtigheid van de parabelen gebruik te maken, waar het ons om de kennis van Jezus' eigen evangelie te doen is.

Met het oog op het door en door tendentieuse karakter onzer

evangeliën zou men moeten wanhopen aan de mogelijkheid om aan de hand van deze gidsen ook maar de kleinste bijzonderheid uit Jezus' leer met volkomen zekerheid te weten te komen, ware het niet, dat deze auteurs hier en daar, als ondanks zich zelven en in weerwil van hun eigenlijke bedoeling, ons in de gelegenheid stelden iets te ontdekken van hetgeen het allermeest onze belangstelling opwekt, t. w. van Jezus' eigen onderwijs.

Zoo heeft men b. v. te allen tijde, in strijd met de uitdrukkelijke verzekering der synoptici, de parabel beschouwd als den vorm waarvan Jezus zich bediende om aan zijne minder beschaafde en ongeleerde, maar daarom voor de indrukken van gezonde godsvrucht volstrekt niet ontoegankelijke hoorders, zijne beste en diepste gedachten duidelijk te maken. Trouwens, de letterlijke opvatting voerde tot eene al te ongerijmde conclusie, deze nl. dat de vriendelijke leeraar van Nazareth, wiens hart vervuld was van deernis met het verstrooide en herderlooze volk, geen ander geestelijk voedsel voor de schare zou gehad hebben dan het onderwijs in parabelen, waarvan hij wist, dat het voor de constitutie zijner hoorders te eenenmale onverduwbaar was. Ook dit, dat de evangelist zich zelf zoo weinig gelijk blijft en, nadat hij eerst (Mt. 13 : 10—18) had te kennen gegeven, dat de parabel zonder nadere verklaring ook voor de discipelen onverstaanbaar was, later toch zoo menige parabel voor hen onverklaard liet, terwijl andere hoorders Jezus' bedoeling met de parabelen wel schijnen te vatten (Mt. 21 : 45) — die inconsequentie bewijst eensdeels het onhistorische van de voorstelling betreffende Jezus' onderwijs in parabelen, gelijk wij die bij Mt. XIII ontvangen, ten andere, dat de evangelist de gelijkenissen ontleende aan eene traditie, welke van die onhistorische voorstelling nog niets wist.

Wil men nu nog één schrede verder gaan en beweren: gelijkenissen als die van den zaaier, van het mostaardzaad, het zuurdeeg, den schat, de parel en het vischnet [1]) bezitten zoo

---

[1]) Dat de gelijkenis van het onkruid meermalen is overgewerkt vóór zij den vorm aannam, dien zij nu draagt, heb ik aangewezen in dit tijdschrift 1869, bl. 579 vlg. Hierboven heb ik op de *θλῖψις* en *διωγμός* Mt. 13 : 21 als indicaties van latere bewerking gewezen. Het zou niet moeilijk zijn, ook in de beide laatste gelijkenissen de bewijzen te vinden, die tegen hare oorspronkelijkheid pleiten.

veel natuurlijks, zooveel schoons en oorspronkelijks, zij kunnen zoo gereedelijk als scheppingen van een geniaal man als Jezus worden verklaard, dat hier geen reden is andere hypothesen te hulp te roepen — ik moet erkennen, dat de bewijzen tegen de oorspronkelijkheid der genoemde gelijkenissen niet voor de hand liggen, gelijk bij de anderen het geval is, doch zou voor het overige gaarne eenigen, en wel een langen tijd van beraad willen bedingen, vóór het uitbrengen van eenig positief antwoord op de vraag: Wat kan in deze en andere evangelische parabelen met waarschijnlijkheid tot Jezus' eigen onderwijs worden gerekend? Zooveel is m. i. wel zoo goed als zeker, dat wij bij de gelijkenissen van het lijdensdeel nog verder van den oorspronkelijken vorm en inhoud van Jezus' prediking verwijderd zijn dan bij die van de eerste groep.

Ik eindig met het woord van Origenes (Comm. in Matt. X): „wat in de Evangeliën geschreven staat is niet zoo eenvoudig „als sommigen wel meenen. Alleen voor de eenvoudigen (*τοῖς* „*ἁπλοῖς*) is alles eenvoudig, maar voor hen die wat fijner van „gehoor en begrip zijn, liggen daar zaken van diepe wijsheid en „groot gewicht in verborgen."

A. D. LOMAN.

DE OPSCHRIFTEN DER EVANGELIEN.

Zijn in den bundel van kerkelijke geschriften, bij ons Christenen in gebruik en bekend onder den naam van het Nieuwe Testament of het Nieuwe Verbond, de vier eerste, welke het gemeenschappelijk opschrift van *Euangeliën* of naar de gewone doch minder juiste schrijfwijze *Evangeliën* voeren, werkelijk afkomstig van de hand der schrijvers wier naam zij dragen; of zijn ze eerst later, naar aanleiding van eigenhandige opteekeningen dier schrijvers, door anderen in dien vorm te zamen gesteld, waarin wij ze thans bezitten? — Ziedaar eene vraag, wier beantwoording voor de juiste bepaling van de waarde en de vaststelling van de geloofwaardigheid dier geschriften van groot belang is. Luidt het opschrift: *Het Euangelie volgens Mattheus, volgens Marcus, volgens Lucas* en *volgens Johannes*, ligt zoude daaruit het vermoeden kunnen ontstaan, dat we hier niet met de oorspronkelijke opstellen dier schrijvers, maar alleen met eene bewerking of omwerking van latere hand te doen hebben. Hoe geheel anders ware het met de zaak gesteld, wanneer, in plaats van dat dubbelzinnige en onzekere *volgens*, er duidelijk en stellig geschreven stond, gelijk het in enkele onzer Nederlandsche overzettingen gevonden wordt, *van Mattheus, van Marcus, van Lucas, van Johannes*. 't Spreekt van zelf, dat we hier niet in het gezag van deze en andere overzettingen kunnen berusten, maar dat we, om de zaak naar behooren uittemaken, ons aan den grondtekst moeten houden, wel toeziende hoe het daar staat en nauwkeurig onderzoekende hoe het daar voorkomende te verstaan en te verklaren is. En dan doen zich bij dat onderzoek twee vragen ter beantwoording voor:

1⁰. Laat het opschrift *Euangelie* al of niet toe dat de naam

des schrijvers daarachter gesteld worde in den tweeden naamval, *van Mattheus*, *van Marcus*, en zoo vervolgens?

2°. Laat de uitdrukking *volgens* al of niet toe de personen, wier namen daaraan toegevoegd zijn, voor de schrijvers dier boeken te houden, even alsof er *van* geschreven stond?

Ter beantwoording van de eerstgenoemde vraag, moeten we wel acht geven op de eigenlijke en oorspronkelijke beteekenis des woords, en die zoo nauwkeurig mogelijk bepalen.

Het woord *euangelie* (εὐαγγέλιον) is goed en zuiver Grieksch, en komt van Homerus af voor bij oudere en latere Grieksche schrijvers. Het beteekent, naar den aard zijner afleiding en zamenstelling, eigenlijk in het algemeen eene *goede* of *blijde boodschap*, een *gunstig berigt* (ἀγγελία ἀγαθή), vervolgens ook het *loon* daarvoor gegeven of verschuldigd. Kwam den Griek het verblijdende berigt of de gunstige tijding ter oore eener luisterrijke overwinning te land of ter zee op den vijand behaald, dit was hem een εὐαγγέλιον, en vond men goed daarvoor een dankoffer aan de Goden toe te brengen, dit heette dan *εὐαγγέλια θύειν*, *sacra facere pro accepto bono*, *laeto* of *fausto nuntio*. In de Grieksche overzetting van het Oude Testament, naar de *Zeventigen* genoemd, komt in dezelfde beteekenis, 2 Sam. XVIII : 22 en 25, de vrouwelijke vorm εὐαγγελία voor, en in die van het loon daarvoor gegeven het meervoud εὐαγγέλια, 2 Sam. IV : 10, beantwoordende aan het Hebreeuwsche בְּשֹׂרָה, waarbij vs. 27 ten overvloede טוֹבָה gevoegd staat, en waarmede in het Nieuwe Testament, op last van het Britsche Bijbelgenootschap uit het Grieksch in het Hebreeuwsch vertaald, in druk gegeven te Londen bij A. Macintosh in 1817, het Grieksche εὐαγγέλιον overgezet is.[1]) In de *Vulgata* of de gewone Latijnsche overzetting van het O. T. is het op de boven aangehaalde plaatsen overal vertaald *bonus nuntius*: maar in het N. T. heeft men het in den Latijnschen vorm *euangelium* onvertaald gelaten, en zoo ook in onze Nederlandsche overzettingen *euangelie* of *evangelie*.

In het Nieuwe Testament heeft, over het geheel genomen, dit woord geen andere beteekenis, slechts eenigzins gewijzigd naar het verband en den zamenhang der rede. Er wordt door verstaan de *goede* of *blijde boodschap*, de heilspellende verkon-

---

[1]) Zoo b. v. Marc. I : 1. *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, in het Hebr. רֵאשִׁית בְּשֹׂרַת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ בֶּן־אֱלֹהִים.

diging van het welhaast aanstaande Godsrijk bij de komst van den Messias of van Godswege gezalfden koning, die dat stichten zoude. Zoo begon Johannes de Dooper (Matth. III : 1) en insgelijks Jezus (Matth. IV : 17) zijne prediking onder zijne volksgenooten met de hoogst ernstige vermaning: *Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij.* In die prediking was reeds hoofdzakelijk de inhoud vervat van die blijde boodschap of heilbelofte, zonder dat nog het woord zelf *euangelie* er bij staat. Eerst Jezus (Matth. IV : 23) trok de omstreken van Galilea door, leerende en predikende *het euangelie des koninkrijks* of (gelijk Marcus I : 14, er uitdrukkelijk bijvoegt) *des koninkrijks Gods*, hetzelfde wat Mattheus uitdrukt door *het koninkrijk der hemelen*, dat is van het Godsrijk, van God als opperheer niet alleen van zijn uitverkoren volk Israël, maar van alle volken der wereld. Dienovereenkomstig voorspelt Jezus, Matth. XXIV : 14, *dit euangelie des koninkrijks*, deze heilboodschap of heilbelofte van Gods opperheerschappij, zal gepredikt of verkondigd worden *in de gansche bewoonde aarde*, dat is (naar Matth. XXVI : 13, Marc. XIV : 9) *in de gansche wereld*, of (naar Marc. XIII : 10) *onder alle de volkeren*; en liet hij bij zijn afscheid aan zijne volgelingen het bevel achter (Matth. XXVIII : 19): *Gaat henen en onderwijst alle de volkeren, hen doopende enz.*, of (volgens Marc. XVI : 15) *predikt*, verkondigt, *het euangelie*, Gods heilbelofte, *aan de gansche schepping*, d. i. *aan alle* redelijke *schepselen*, aan alle menschen. Zoo laten zich de verwante uitdrukkingen *koninkrijk Gods*, *koninkrijk der hemelen*, en *euangelie des koninkrijks* gemakkelijk verklaren. En, voor zooveel Jezus, beschouwd als de Messias, den bijnaam droeg van *de Christus*, en deze vervolgens in een eigennaam overging, zoodat hij nu eens *Jezus Christus*, dan omgekeerd *Christus Jezus*, en somwijlen alleen *Christus* genoemd wordt, al naarmate zijne Messiaswaardigheid meer of minder op den voorgrond treedt; zoo zijn daaruit insgelijks te verklaren de daaraan ontleende uitdrukkingen *het euangelie van Jezus Christus* (Marc. I : 1), *het euangelie van Christus* (Rom. XV : 19. 1 Cor. IX : 18. 2 Cor. II : 12) en dat *der heerlijkheid van Christus* (2 Cor. IV : 4), met alle welke te kennen gegeven wordt Gods heilbelofte aangaande de zending van zijnen Zoon Jezus Christus. [1]) Vandaar dat bij den aanvang

[1]) Ten aanzien der spreekwijzen *εὐαγγέλιον ἰησοῦ χριστοῦ*, of alleen *χριστοῦ*, ontstaat de vraag: is dit *subjective* of *objective* te verstaan? met an-

van zijnen brief aan de Romeinen de apostel Paulus zich geroepen en bestemd verklaart tot verkondiging van het *euangelie*, anders der heilbelofte, *Gods aangaande zijnen Zoon Jezus Christus, onzen Heer en Zaligmaker* (Rom. I : 1—3), en een weinig lager, (vs. 9) spreekt van het *euangelie van den Zoon van God*. Vandaar andere gelijksoortige uitdrukkingen, als *het euangelie der genade Gods* (Handel. XX : 24), *des vredes* (Eph. VI : 15), *uwer zaligheid* of *behoudenis* (Eph. I : 13); voor welke alle en meer andere de beteekenis van *heilboodschap, heilbelofte*, of wil men *heilleer*, vrij wat beter gepast wezen zoude dan het oorspronkelijk Grieksche *euangelie*. En hebben, op het voetspoor van vader Hieronymus in de op zijn naam gestelde gewone Latijnsche overzetting, insgelijks latere overzetters in hedendaagsche talen, ook in onze Nederlandsche, goedgevonden dat woord, als ware het een eigennaam of kunstterm, onvertaald te laten, dit is een misbruik en eene verkeerdheid, doch waaraan van de vroegste tijden af de Christengemeente derwijze verwend en verslaafd geraakt is, dat het zeer moeijelijk zoude zijn daaraan thans paal en perk te willen stellen en die op te heffen en uit te roeijen. Niettemin houden we het er voor, dat overal waar in onze Nederlandsche overzetting van het Nieuwe Testament dat woord *euangelie* of *evangelie* voorkomt, het gevoegelijk door een ander goed Nederduitsch woord, hetzij *heilboodschap*, *heilbelofte*, *heilleer*, of welk ander men ook verkiezen mogt, zoude *kunnen* en striktgenomen *moeten* vervangen worden; stond het niet te vreezen dat alsdan de Gemeente, althans de ongeletterde en minder ontwikkelde gemeenteleden de klagt zouden aanheffen: „Men heeft het *Evangelie* uit de Schrift weggenomen!" —

Keeren we van dezen uitstap terug tot de opschriften. Dat die opschriften niet van de schrijvers zelven afkomstig, maar van vreemde hand zijn, zal wel geen opzettelijk betoog behoeven: dit is met meest alle geschriften uit de oudheid voor ons bewaard gebleven het geval; en het blijkt genoegzaam zoowel uit de gelijkvormigheid dier opschriften, als uit het verschil van

---

dere woorden, beteekent het *van* of *over*, aangaande Jezus Christus? Winer, *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms*, 6de dr. bl. 168, en Van Hengel, *Comment. in Epist. Pauli ad Romanos*, Vol. I. p. 66, geven de voorkeur aan het laatste. Voor zooveel echter Jezus zelf gezegd wordt het euangelie des koninkrijks verkondigd te hebben, kan men het toch ook zeer wel beschouwen als *het zijne*, te weten door hem aangebragt, bekendgemaakt.

lezing, dat bij elk hunner in de oude handschriften en in enkele uitgaven gevonden wordt [1]). Intusschen, van welke hand dan ook en uit welke eeuw onzer Christelijke jaartelling die opschriften afkomstig zijn, hetzij van jongere tijdgenooten of van latere nakomelingen der schrijvers, toch moeten de makers dier opschriften zeer wel geweten hebben wat ze deden, toen ze die opschriften stelden zoo als ze het gedaan hebben. Vooreerst, overeenkomstig de gewoonte der Oosterlingen om bij het stellen hunner boektitels veel meer acht te slaan op den inhoud der geschriften, dan op den persoon des schrijvers, — iets waarvan ook in het Oude Testament sprekende voorbeelden voorhanden zijn [2]) — hebben ze aan het hoofd dier geschriften, welke alle vier éóne en dezelfde zaak ten onderwerp hebben, het gelijkluidend en gemeenschappelijk opschrift van *Euangeliën* gesteld. Ten andere moeten ze in meer of mindere mate zeker van hunne zaak geweest zijn, toen ze aan het hoofd van het eene geschrift den naam van *Mattheus*, aan dat van het andere dien van *Marcus*, aan een derde dien van *Lucas* en aan het vierde dien van *Johannes* stelden. Eindelijk moeten ze te gelijkertijd voldoende reden gehad hebben, waarom ze die persoonsnamen niet in den *Genitivus* of tweeden naamval, maar met een voorzetsel er tusschen in den *Accusativus* of den vierden stelden. En welke andere reden kunnen ze daarvoor gehad hebben dan deze, dat het opschrift *Euangelie*, in de eigenlijke beteekenis des woords, als *blijde boodschap*, *heilbelofte*, *heilleer*, onbestaanbaar zoude zijn met den naam des

---

[1]) Bij voorbeeld: *Κατὰ Ματθαῖον*, .. *Εὐαγγέλιον κατὰ Μ.* .. *Τὸ κατὰ Μ. εὐαγγέλιον*, .. *Τὸ κατὰ Μ. ἅγιον εὐαγγ.* .. *Ἐκ τοῦ κατὰ Μ. αγίου εὐαγγελίου.* En nagenoeg eveneens bij de drie overige Euangeliën, gelijk men in de kritische uitgaven van Millius, Griesbach en Tischendorf zien kan.

[2]) Zoo b. v. geven de opschriften van de vijf boeken *Mozes*, van het boek *Josua* en van de boeken *Samuëls*, enz. volstrekt niet (gelijk velen het zich verbeelden en in goed vertrouwen aannemen, ja welhaast tot geloofspunten verheffen) te kennen, dat die boeken door Mozes, Josua en Samuël geschreven zouden zijn, maar dat daarin de geschiedenis, de lotgevallen en handelingen dier mannen beschreven staan. Behalve dat van die mannen in den derden persoon gesproken wordt, blijkt dit duidelijk uit andere opschriften, als het boek der *Rigteren*, de boeken der *Koningen*, enz., waar het ongerijmd zoude zijn die personen voor de schrijvers te houden. Eenigzins anders is het gelegen met de profetische geschriften van *Jesaias*, *Jeremia*, *Ezechiël* enz., voor zooveel daarin die mannen in eigen persoon optreden en hunne eigene gewaarwordingen en handelingen beschrijven.

schrijvers onmiddellijk daarachter gesteld in den tweeden naamval, even als ware het de *boodschap van Mattheus*, *van Marcus* enz. en als ware er bijgevolg niet slechts *éene* maar vierderlei zulk eene boodschap van ieder dier personen afkomstig? — Ja ook dan zelfs, al wilde men het woord *Euangelie*, als boektitel beschouwd, opvatten in den zin van *Euangelische Geschiedenis*, dat is geschiedenis of verhaal van Gods heilbelofte in de zending van zijnen Zoon Jezus Christus vervuld, zoo zoude nog niet alle onduidelijkheid en dubbelzinnigheid opgeheven zijn, indien men er des schrijvers naam onmiddellijk in den tweeden naamval, of in onze moedertaal met *van* aan toevoegde [1]). Dit hebben zij, welke die opschriften uitgedacht hebben, zeer wel ingezien, en daarom hebben ze aan het hoofd dier vier geschriften, in welke alle één en hetzelfde onderwerp behandeld, éene en dezelfde geschiedenis op meer of min verschillende wijze en in meer of min verschillenden vorm beschreven staat, zich bediend van zulk eene omschrijving met een voorzetsel, waardoor alle dubbelzinnigheid, twijfelachtigheid en onzekerheid van zelf voorgekomen en vermeden is [2]).

---

[1]) Zoo luiden in de oude Nederduitsche vertaling, naar de uitgave van Mourentorf te Antwerpen 1599, bij de Roomsch-Katholieken in gebruik, die opschriften: *Sinte Mattheus*, *Sinte Marcus*, enz. *Euangelium*. Onze Statenoverzetters hebben: *Het heylig Euangelium na* (de beschryvinge) *Matthei*, *Marci* enz., waar bij dat *na*, oudtijds voor *naar*, de Genitivus *Matthei* misplaatst is. De nieuwe Overzetting, van wege de algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk vervaardigd en uitgegeven, heeft: *Het Evangelie volgens Mattheüs*, enz. en verklaart het in de Inleiding op de Evangeliën. „De eenheid van hun onderwerp zoowel als het verschil van behandeling, wordt eigenaardig uitgedrukt door het opschrift dat zij dragen: *het Evangelie volgens*, of *naar* de beschrijving *van* Mattheus, Marcus, Lucas *en* Johannes." De Nederlandsche Bijbelvertaling, bij de Lutherschen in gebruik, naar de laatste herziening van 1823, *Van der Palm* en *Vissering* hebben eenvoudig *van*, waarvoor dan in alle geval beter zoude zijn *door*, dat, op boektitels vóór een eigennaam gesteld, meestal gebruikelijk is om den schrijver aan te duiden.

[2]) Reeds voor meer dan twee eeuwen heeft onze zoo veelzijdig geleerde landgenoot Huig de Groot dit duidelijk aangewezen aan het hoofd zijner Aanteekeningen op het eerste Euangelie. „*Κατὰ Ματθαῖον. Secundum Matthaeum.* Vetus inscriptio non habuit nude *Εὐαγγέλιον*, sed *Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ χριστοῦ*, ut est initio Marci; quia nimirum argumentum libri erat, ut jam diximus, *κήρυγμα* Christi: ideo non potuit scriptoris nomen poni patrio casu: sicuti non dicimus *Vita Caesaris Plutarchi*, sed, *scripta a Plutarcho.* Hanc causam esse arbitor cur non *Ματθαίου* et *Μάρκου*, sed *κατὰ Ματθαῖον*, *κατὰ Μάρκον*

Doch hier doet zich de bedenking voor, of niet in die omschrijving het kenmerk gelegen is, dat men in die Euangeliën niet de oorspronkelijke geschriften, maar slechts omwerkingen van latere hand voor zich hebben zoude. En dit brengt ons tot de tweede vraag, die ons te onderzoeken en te beantwoorden staat: of namelijk het in alle vier die opschriften gelijkelijk voorkomende Grieksche voorzetsel, in onze Nederlandsche overzetting door *naar* of *volgens* uitgedrukt, al of niet toelaat de personen, wier namen daaraan zijn toegevoegd, werkelijk voor de schrijvers dier boeken te houden, even als of er *van* geschreven stond? — Dit onderzoek, natuurlijk alleen met behulp van den grondtekst in te stellen, voert ons geheel en al over op het gebied van het grieksche taaleigen, met de vraag of dat voorzetsel *κατὰ*, in het Latijn door *secundum* overgebragt, en gevolgd door de namen van Mattheus, Marcus, Lucas en Johannes, in den vierden naamval, al of niet strekken kan tot aanwijzing van den persoon des schrijvers. En wel verre dat dit onderzoek ons tot ontkentenis leiden zou, strekt het daarentegen, naar het oordeel van deskundigen, veeleer ter bevestiging van de zaak in geschil. Onze uitstekende Grieksche taalkenner van de vorige eeuw, L. C. Valckenaer, wien zeker niemand onbevoegd verklaren zal om over dit vraagstuk uitspraak te doen, aarzelde volstrekt niet om, in zijne Akademische lessen over het op naam van Lucas gestelde derde Euangelie, ronduit te verklaren dat *κατὰ Λουκᾶν* hetzelfde beteekent als *van Lucas*, het opvattende voor: *De Evangelische geschiedenis, door Lucas op schrift gesteld.* Hij voert uit de Grieksche oudheid voorbeelden aan van soortgelijke boektitels, waaromtrent geen de minste twijfel bestaat [1]). Het-

---

hi libri inscripti fuerint, cum alioquin non minus recte id quod scriptum est a Matthaco *Euang. Matthaei* possit dici, quam Paulus de doctrina Christi a se praedicata agens dixit *εὐαγγέλιον μου*, Rom. 16: 25. collato loco 1: 9. Est ergo *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ χριστοῦ κατὰ Ματθαῖον* nihil aliud quam doctrina a Jesu Christo tradita, prout ea a Matthaeo perscripta est: id enim significat Graecum *κατὰ*: quod cum Latina voce haud aeque possit exprimi, minus mirandum est si Latini quidam in citandis his libris Graecam dictionem servaverunt."

[1]) Evenzoo staan 2 Maccab. II: 13 vermeld *αἱ ἀναγραφαὶ καὶ οἱ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν, de gedenkschriften van Nehemia.* Valckenaer (*Selecta e Scholis L. C. V. in libros quosdam Novi Testam. ed. Ev. Wassenbergh, cet. Amst.* 1815. T. I. pag. 4.) schrijft: „Libri scripti et editi hanc praebent inscriptionem libelli: *τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον*, in quibus vulgo

zelfde doet 's mans tijd- en later ambtgenoot, Ruhnkenius, insgelijks in zijne nog onuitgegevene aanteekeningen op datzelfde Euangelie. En uit schriftverklaarders van lateren tijd zal het wel voldoende zijn ons te beroepen op de instemming van Winer in zijn tot opheldering van het spraakgebruik der schrijveren des Nieuwen Testaments opzettelijk ingerigte werk [1]).

Van welke hand dan ook en uit welken tijd die opschriften wezen mogen, ze moeten geacht worden allezins geschikt te zijn eensdeels om den aard der geschriften, aan wier hoofd ze gesteld zijn, juist aan te duiden; anderdeels om althans den hoofdinhoud dier geschriften aan die personen toe te kennen, welke zij als schrijvers opgeven. Heeft, wat het eerste betreft, geen dier schrijveren een opschrift aan het hoofd zijns boeks gesteld, die van het tweede Euangelie maakt daarop eenigermate eene uitzondering. Die vangt het zijne aan met de woorden: Ἀρχὴ τοῦ

κατὰ Λουκᾶν reddi solet *secundum Lucam.* Perperam omnino et contra sermonis Graeci usum. Τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον est *Euangelium Lucae,* sive *Historia Euangelica, quam Lucas scripto consignavit.* ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία est *Historia Herodoti.* — *Historia Hellanici,* sive *quam scripsit Hellanicus,* dicitur ἡ κατὰ τὸν Ἑλλάνικον ἱστορία Eustathio ad Od. E. p. 213, l. 36, cui alibi citatur *Aelius Dionysius* ἐν τῷ κατ' αὐτὸν ῥητορικῷ λεξικῷ, id est utique *in suo Lexico rhetorico.*" Bij deze voorbeelden kunnen voorts gevoegd worden: ἡ κατ' Εὐριπίδην Φαίδρα, Euripides treurspel genaamd *Phaedra,* en Timotheus ἐν τῷ κατ' αὐτὸν Κύκλωπι, d. i. in zijn tooneelstuk genaamd *Cyclops,* het eene uit een ouden Lexicograaf en het andere uit Eustathius aangevoerd in den nieuwen druk van *Henr. Stephani Thesaurus Linguae Graecae,* te Parijs bij Didot, Vol. IV, pag. 1016, C. Spreekwijzen, als αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ, voor αἱ τοῦ σώματος ἡδοναὶ, bij Plato; ἡ κατὰ τὸ σῶμα ῥώμη voor ἡ τοῦ σώματος ῥώμη, bij Diodorus Siculus; ἡ κατὰ τὸν ἥλιον ἀνατολὴ, voor ἡ τοῦ ἡλίου ἀνατολὴ, bij Polybius; hoedanige men er in menigte vindt in den *Thesaurus* voornoemd l. c. en wat Ruhnkenius uit Polybius aanvoert, αἱ κατ' Ἀννίβαν πράξεις, voor αἱ τοῦ Ἀννίβα πράξεις, *res gestae Hannibalis,* de krijgsbedrijven van Hannibal, strekken wel tot bevestiging van dit gebruik des voorzetzels κατὰ, doch doen bij de opschriften der Euangeliën minder ter zake.

[1]) *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms,* naar de 6de uitgave van 1855, bl. 358: „Von Schriftstellern: Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, das Evangelium (die evangel. Geschichte) wie sie Matth. niedergeschrieben hat (nach der Auffassung und Darstellung des Matth.)". Of Kuinoel, *Proleg. in Matth.* p 10, regt heeft om dat Grieksche voorzetsel κατὰ met de Hebreeuwsche ל in de opschriften der Psalmen te vergelijken, zouden we niet durven verzekeren.

εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, in de Latijnsche overzetting: *Initium euangelii Jesu Christi filii Dei;* even als of er aan het hoofd van dit geschrift te lezen stond: *Incipit euangelium* cet. eene in oude Latijnsche handschriften en drukwerken meermalen gebruikelijke formule om den inhoud of het onderwerp er van aan te wijzen: en wie weet of niet juist deze woorden het sein gegeven hebben tot het eensluidend gemeenschappelijk opschrift van *Euangeliën?* — Wat het andere, het auteurschap, aangaat, hebben evenmin de Euangelieschrijvers zich als zoodanig opzettelijk bekend gemaakt, toch moet de schrijver van het derde geacht worden het zijne in eigen naam aan een zijner bekenden, den ons onbekenden Theophilus te hebben opgedragen; en die van het vierde verschuilt zich onder de omschrijving van *den discipel dien Jezus liefhad,* waaronder niet wel een ander dan de apostel Johannes verstaan kan worden [1]).

Maken we thans de slotsom op van het door ons ingestelde onderzoek, zoo meenen we duidelijk aangewezen te hebben, aan de eene zijde, waarom de opschriften der *Euangeliën* niet luiden *van*, maar *naar* of *volgens* Mattheus, Marcus, Lucas en Johannes; aan de andere, dat die omschrijving volstrekt niet verhindert de genoemde mannen voor de schrijvers dier boeken te houden: en daarmede achten we, met terzijdestelling van alle andere vraagstukken daartoe betrekkelijk, voor ons tegenwoordig doel onze taak afgedaan.

---

[1]) *J. Bruinissen Troost*, Disquis. de Discipulo quem in quarto Euang. dilexisse Jesus dicitur. L. B. 1853.

J. T. Bergman.

BOEKBEOORDEELING.

TWEE GESCHRIFTEN OVER HET JOHANNES-EVANGELIE.

A. *The autorship and historical Character of the fourth Gospel, considered in Reference to the Contents of the Gospel itself. A critical essay by William Sanday, M. A. Fellow of Trinity College Oxford. London,* 1872.

Een keurig gedrukt, keurig gebonden, en ook inderdaad in zeker opzicht keurig geschreven boekske. In een onberispelijk-kalmen stijl wordt de inhoud van geheel het Johannes-evangelie van Cp. I—21 besproken, (bl. 1—272) en aan het slot in weinige bladzijden (bl. 273—304) het resultaat opgemaakt: geen argument tegen de echtheid van het evangelie houdt steek; de auteur kan niemand anders zijn dan een palestijnsche jood, een tijdgenoot, een ooggetuige, de Apostel Johannes, Zebedeus' zoon.

Vraagt men, vanwaar die prodigieuse vaardigheid in het tot stand brengen van een werk, dat den meesten deskundigen een hopelooze onderneming zal toeschijnen? Vanwaar die gemakkelijkheid, waarmede alle bezwaren, tegen de door den auteur verdedigde stelling ingebracht, worden op zijde gezet? Is hij vreemd gebleven aan hetgeen in de laatste 25 jaren op dit gebied is omgegaan? Acht hij de vertoogen der geleerden, die de echtheid van het Johannes-evangelie hebben bestreden, geen ernstige weerlegging waardig? Is het misschien een blind vertrouwen op de kerkelijke traditie van vorige eeuwen, dat hem ontoegankelijk maakt voor alle bezwaren der wetenschappelijke kritiek?

Niets van dat alles. De heer Sanday toont doordrongen te

zijn van de overtuiging, dat hij werkelijk een „critical essay" heeft geleverd en geheel onpartijdig de zaak in questie heeft onderzocht. Daarenboven blijkt uit de lijst der door hem geraadpleegde schrijvers, dat hij de duitsche geleerden en onder dezen de bestrijders van de door hem verdedigde zaak niet ignoreerde. Gedurig laat hij dezen aan het woord komen en verliest tegenover hen de vormen van het fatsoenlijk debat nimmer uit het oog. Van hatelijke insinuaties, van hooghartige vitzucht, van hartstochtelijke polemiek geen schijn of schaduw. De heer Sanday is een allerbeleefdst antagonist, en al kan hij ook zijn tegenstanders zoo goed als niets gewonnen geven, tot aan het einde blijft hij tegenover hen een gentleman, die er nooit op uit is, hun karakter of den ernst hunner studie in verdenking te brengen.

Toch kunnen wij voor de wetenschap geenerlei winst van dit hoogst fatsoenlijk, maar tevens.... ('t gaat meer samen!) hoogst oppervlakkig boekske verwachten. Uit alles blijkt, dat onze criticus de mogelijkheid, dat het 4de evangelie onecht zou zijn, zich nooit recht heeft voor oogen gesteld. Zou hij anders met de wapenen, waarover hij te beschikken had, zijn vijanden te lijf hebben durven gaan? Trouwens, den man, bij wien hij het allereerst had moeten ter schole gaan, *F. C. Baur*, schijnt hij niet eens te hebben opgezocht. Althans diens naam komt niet voor op de lijst der geraadpleegde schrijvers. Waar hij *alle*, let wel: alle bedenkingen tegen de echtheid van Johannes ingebracht, wil gaan opsommen, en, zooals hij meent, ontzenuwt, daar gaat hij alleen te rade met het summiere betoog van *Keim*, in diens Jesus von Nazarah (I. pag. 121—133) voorkomende. En men behoeft maar even inzage te nemen van de door hem gevolgde methode, om de overtuiging te erlangen, dat we langs dezen weg niet verder komen.

Mijn hoofdbezwaar geldt niet den uiterlijken vorm, dien de auteur aan zijn onderzoek heeft gegeven, hierin bestaande, dat hij het geheele evangelie kapittel voor kapittel doorloopt, en den inhoud van alle perikopen tegen de kritiek van anderen in bescherming neemt. Ik kan niet ontkennen, dat die vorm mij niet gelukkig gekozen schijnt, daar men zoodoende niet in de gelegenheid komt de groote questies in haar geheel zich voor oogen te stellen, nergens een overzicht verkrijgt van het kritisch vraagstuk in zijn ganschen omvang, en dus gevaar loopt enkel boomen

en geen woud op te merken. Toch zou ook langs dezen weg voor den heer S. nog wel iets goeds te bereiken zijn geweest, indien hij voor zich zelf een onderzoek op breede schaal had laten voorafgaan aan deze apologetische paraphrase van het Johannes-evangelie. Maar nu blijkt uit alles, dat hem die voorstudie ontbrak. Hij meent met hetgeen hij zijn *psychologisch* oogpunt noemt, iets nieuws en iets proefhoudends te hebben geleverd. Maar waarop komt de eigenaardigheid dezer beschouwingswijze neêr? De schrijver zelf beschrijft ze in deze woorden: „ik breng de verschillende hypothesen ten aanzien van den auteur des evangelies voortdurend in verband met datgene, wat psychologisch natuurlijk en waarschijnlijk zou mogen heeten in de ondersteldé positie van den auteur." M. a. w. beginnende met Johannes 1, 1 en eindigende met de appendix Johannes 21, vraagt hij bij elk betwistbaar punt: Zou de Apostel Johannes zoo hebben kunnen schrijven? zou een ander dit zóó hebben gezegd? Maar ik vraag: is dit een nieuwe methode van onderzoek? Onderscheidt de auteur zich daardoor van andere critici? Volstrekt niet. De heer Sanday verkeert hier in eene illusie, dezelfde, waarin wij ook ten onzent zoovele overigens jegens de wetenschap niet ongunstig gestemde lieden bevangen zien. Daar hij de kracht der negatieve bewijsmiddelen nooit recht heeft leeren waardeeren, staat hij nog in het naïeve geloof, dat alles zoo recht eenvoudig en natuurlijk is te verklaren, als men maar wil blijven aannemen, dat het 4de evangelie door den Apostel Johannes is geschreven, omdat men nu eenmaal den Apostel Johannes zich niet anders denken kan, dan met de eigenaardigheden, welke hem als schrijver van dit evangelie zijn toegekend. Gedurig betrappen wij onzen criticus dan ook op redeneeringen als deze: hoe schoon, hoe lief, hoe aanschouwelijk, hoe gedetailleerd weet de 4de evangelist ons alles te beschrijven! Waarlijk, dat kan alleen een man als Johannes. Had de heer S. wat meer rondgekeken in de oud-christelijke literatuur, hij zou weten, dat men met de psychologische methode, zooals hij ze in praktijk brengt, in casu niet veel tot stand brengt.

Eene andere illusie van den S. is deze, dat hij meent op zuiver historisch-kritische basis te staan, als hij, ter wille van enkele bijkomstige trekken in de voorstelling, tot de geloofwaardigheid der meest krasse wonderverhalen, of laat mij liever zeggen: tot de feitelijkheid der meest krasse wonderen (Kana

blindgeborene, Lazarus) besluit. Wel pleit de S. een exceptie voor elk wonder, als zijnde verborgen in een diepte to which psychology cannot penetrate (p. 51). Maar uit die handelwijze blijkt juist het onvoldoende zijner psychologische exegese, die juist, waar het op de hoofdzaken aankomt, door hem voor toepassing ongeschikt wordt geacht. Wat baat het, dat de zes waterkruiken van Johannes 2 : 6 in de joodsche huishouding geen onverklaarbaar verschijnsel zijn? Moet men al niet bijzonder bevangen zijn in apologetische vooroordeelen, om in het geheele verhaal van de bruiloft te Kana, een intimate acquaintance with Jewish domestic customs te zien, en daaruit met den S. op te maken, that the miracle in connection with which they occur is real (p. 52)? Op dezelfde gemakkelijke wijze wordt de genezing van den blindgeborene (Joh. 9) behandeld. Bijzonder opmerkelijk is hier de taktiek. In de mededeeling van Jezus' redenen, zoo geeft de heer S. toe, kan den apostel allicht iets menschelijks zijn overkomen, doordien hij hier met den Heer als het ware meê redeneerde en dus van tijd tot tijd niet volkomen juist de eigen woorden des Meesters teruggaf. Maar bij bepaalde, zichtbare, uiterlijke feiten was zijn geheugen getrouw. Hier is dan ook het verhaal omstandiger en in allen deele te vertrouwen. Hoe echt joodsch is de vraag der jongeren Joh. 9 : 2. Hoe volkomen stemt Jezus' antwoord (vs. 3) met de synoptische traditie overeen! (Men houde in het oog, dat waar Johannes met de synoptici in strijd wordt bevonden, onze criticus d'un cœur léger die drie getuigen op zijde zet!) Hoe correct is de topographie en de etymologie van den vijver Siloam! Immers Meyer, de exegeet, verzekert: Siloam *schijnt* te beteekenen: missio aquarum! Hoe levendig is al het volgende beschreven! Konden de bestrijders der wonderen ons ook maar een enkele joodsche oorkonde aanwijzen, waarin een niet geschied voorval (any event known not to have happened) met zooveel omstandigheid en waarschijnlijkheid wordt beschreven, wij zouden gemakkelijker met hen ons kunnen verstaan.

Een zonderlinge propositie inderdaad! Wat zou de S. wel zeggen, indien wij hem op de paradijsgeschiedenis, op Abraham, op Simson, op Jona, op Daniël en eindelijk op de Pseudoclementinen en de Apokriefe Evangeliën en Acta wezen? Het zou ons immers niets verder brengen? Hij zou altoos weer ons kunnen afwijzen met de opmerking: Al die verhalen, voor zoover ze in den

bijbel gevonden worden, zijn met omstandigheid en waarschijnlijkheid geschreven en behelzen dan ook gebeurde feiten, maar in de Clementinen en in de Aprokriefen, die niets dan verdichtsels bevatten, missen we juist de gezochte criteria, die gij er in vindt.

Inderdaad het „any event known not to have happened" is onbetaalbaar naief en teekent het standpunt van den heer Sanday volkomen.

Gereedelijk stemmen wij het den S. toe: er is maar weinig in zijn werk, that can lay claim to be considered new.

Minder kan ik hem toegeven, dat de duitsche geleerden alles hebben afgedaan, zoodat er eigenlijk niets nieuws meer te zeggen valt. Allerminst ben ik het met hem eens, wanneer hij zich iets goeds belooft van zijn z. g. psychologische methode. De proefjes die ik daarvan meêdeelde zijn, geloof ik, zoovele remedia amoris, voor hen die nog iets van die soort van kritiek mochten verwachten. Kenmerkend is dan ook de verklaring van den schrijver op het eind van zijn Commentaar (p. 261), bij gelegenheid, dat hij over de verschijning aan Maria Magdalena uitweidt en schoorvoetend een rationalistische kunstgreep beproeft, om de engelen te elimineeren: „but there is considerable evidence for the reality of angelic appearances, among which these in connection with the Resurrection are not among the least well attested; we may therefore (men lette op deze schoone logica) hesitate to assert a negative with regard to a sphere which is (N. B.) so entirely removed from our knowledge. The line which separates the proven from the unproven will always be uncertain. For the rest — nu komt de psychologische methode ons als een reddende engel uit den nood helpen — the vivid presentation of the scene is only equalled bij its psychological truth and delicacy." Daarmêe is het pleit beslist. Het schijnt, dat de heer S. een onbegrensden eerbied heeft voor het adjectief *psychological*. Immers hij behoeft het maar uit te spreken, en terstond verdwijnt de duisternis ook in die spheren, welke, volgens 'schrijvers eigen oordeel, ten eenen male buiten het bereik onzer kennis liggen.

B. *Historisch-kritisch onderzoek naar den schrijver van Joh.* XXI *Akademisch proefschrift, door P. F. Vigelius.. Leiden,* 1871.

Gunstig onderscheidt zich deze, door Dr. Rovers in dit Tijd-

schrift (1873, bl. 72 vlg.) reeds kortelijk vermelde proeve van het Engelsche werk. Hier hebben we werkelijke kritiek, die uitgaat van het bekende en zekere, het twijfelachtige onderzoekt en langs den weg der gezonde redeneering tot het onbekende tracht door te dringen. Na eene korte herinnering van de historie des onderzoeks in quaestie, behandelt de S. zijn onderwerp in deze 4 paragrafen: § 1. de strekking van Joh. XXI; § 2. de vorm van Joh. XXI; § 3. toetsing van de bedenkingen, die tegen de authentie zijn ingebracht; § 4. besluit.

In § 1 tracht de S. te betoogen, dat de auteur van cap. 21 zich in dezelfde gedachtenwereld beweegt als de auteur van het geheele evangelie. Immers: wat is de wonderbare vischvangst (21, 1—14) anders dan de symbolische voorstelling van het echt-johanneïsche Universalisme? Wat wordt met de volgende scene (21, 15 vlg.) anders bedoeld, dan het doen uitkomen van Johannes' voortreffelijkheid boven die van Petrus?

In § 2 wordt eerst gewezen op de overeenkomst in stijl en taal (hoofdzakelijk naar Hoekstra's arbeid in dit Tijdschrift, I. 407 vlg.) en dan op „het gelijksoortig gebruik der synoptische berichten en een even groote vrijheid in de verplaatsing der traditie" (vooral naar Holtzmann in Hilgenfeld's tijdschrift van 1869). Daarna op een verschijnsel in vs. 18 en 19, „dat", naar 's Ss. oordeel, „de hypothese van den éénen Schrijver boven elken twijfel verheft." De verklaring van deze beide verzen reeds in § 1 gegeven, en die van vs. 24, welke deze § besluit, vormen de hoofdinstantie in het positief betoog van onzen S. Wij willen daarom straks nog een oogenblik daarbij stilstaan. Volgen wij hem eerst nog op het overige gedeelte van zijn weg. De 3e § is gewijd aan de toetsing der tegen de echtheid van Joh. XXI ingebrachte bedenkingen, 17 in getal. Sommigen, als zijnde opgeworpen door verdedigers van den apostolischen oorsprong van het evangelie, houden den S. slechts één oogenblik op. Onder de overigen zijn er, waarvan niet alle waarde en gegrondheid wordt ontkend, en die zelfs hem een „non liquet" afdwingen. Doch allen te samen bezitten zij toch de kracht niet, om het positieve getuigenis (in de twee eerste §§ door den S. besproken) te ontzenuwen. Het komt er nu maar op aan, te onderzoeken, of dit z. g. positieve getuigenis werkelijk, objective aanwezig is. Dit willen wij nu nog kortelijk doen. Het besluit, in § 4 (pag. 79—82) opgemaakt, vereischt hier ter pl. geen afzonderlijke beschouwing.

Zie hier dan in substantie het hoofdargument door den S. aangevoerd. Joh. 21, 18 en 19 wijst ons, zegt hij, op eene bijzonderheid, waardoor de schrijver van het evangelie zich op hoogst merkwaardige wijze kenmerkt. Men vergelijke Joh. 2, 21 en 22; 7, 39; 12, 33 en 18, 9. 32 met Joh. 21, 18 en 19 en men zal overal hetzelfde verschijnsel terugvinden, dit nl. dat de evangelist een halve en daarom onjuiste verklaring van Jezus' eigen woorden geeft en daarom in de redactie dier woorden een kleine wijziging aanbrengt, waardoor althans eenige schijn van waarheid aan zijne interpretatie gegeven wordt. Passen wij dit toe op Joh 21, 18 en 19. Niemand zou zonder de uitdrukkelijke verzekering van den evangelist in vs. 18 eene aanduiding lezen van Petrus' kruisdood. De evangelist zelf heeft dan ook zeker, meent de heer V., bij de woorden: *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου* nog aan iets anders gedacht en wel aan den wijderen kring der Heidenbekeering, waarin Petrus later onder den invloed van Paulus zou hebben willen bewegen. Maar hij doet hier juist hetzelfde als bij Joh. 2, 21 en 22, waar hij quasi Jezus, van zijn lichaam laat spreken, terwijl er toch alleen sprake kan zijn van den Jerusalemschen tempel. Hetzelfde ook als Joh. 12 43, waar de kruisdood, om zoo te zeggen, met de haren er is bijgesleept.

Mij dunkt, het betoog van den heer Vigelius is niet volkomen in orde. Gesteld dat zijne exegese van vs. 18 de juiste is, hetgeen ik niet zeker, zelfs niet waarschijnlijk zou durven noemen, dan is toch de ratio van Joh. 21, 18 en 19 niet gelijk te stellen met die van Joh. 2, 21 en de andere plaatsen. Wat doet de auteur van Joh. I—XX? Hij geeft van bekende gezegden van Jezus een andere verklaring dan de algemeen aangenomene en volgens den context alleen natuurlijke. Waarom? Eenvoudig, omdat hij verband gevonden heeft tusschen woorden en zaken, die, naar de vulgaire opvatting, niets met elkander te maken hebben. De heer V. dwaalt dan ook zeker, als hij meent, dat de evangelist in 2 : 22 en analoge plaatsen eene verklaring geeft, door hemzelven niet voor de beste, neen, voor de alleen ware gehouden. Gelijk voor hem de daden van Jezus niet anders zijn dan symbolen van christelijke heilswaarheden, zoo zijn de woorden van Jezus veelal niet anders dan heenwijzingen naar heilsfeiten. Bij Joh. 12 : 33 wil de auteur wel degelijk, dat de lezer (evenals bij Joh. 3 : 14) aan Jezus' kruisdood zal denken, als aan hetgeen Jezus d. t. pl.

zelf zou bedoeld hebben. Hij waarschuwt den lezer, dat hij niet bij den oppervlakkigen zin der woorden zal stilstaan. En wat doet, volgens den Heer V., de auteur van Joh. 21 : 18 en 19? Hij verbergt daar zijn eigenlijke bedoeling (*ἐκτείνειν τὰς χεῖρας* = naar ruimer ruimer werkkring zich uitstrekken) en verklaart den meer natuurlijken zin voor den eenig waren. Zoo beschouwd, bevat de door den heer V. voorgestelde, m. i. hoogst problematische, interpretatie van Joh. 21 : 18, veeleer een bewijs tegen, dan voor zijne hypothese.

Niet veel deugdelijker komt mij het betoog voor, ten aanzien van Joh. 21 : 24, waarin de S. een nadere verklaring vindt van 19 : 35. Op laatstgenoemde plaats zou de evangelist eigenlijk ook *οἴδαμεν* hebben moeten schrijven. Hij deed het niet, zegt de heer V., omdat hij *daar* voor den Apostel wilde doorgaan. En vraagt men: wilde hij dan niet hetzelfde in het laatste hoofdstuk? dan antwoordt de S., neen, daar wilde hij daarenboven nog op het getuigenis van anderen zich beroepen. Maar, zeggen wij, doet hij dit, Joh. 21: 24, in den eersten persoon (*οἴδαμεν*), dan onderscheidt hij zich immers willens en wetens van dienzelfden apostel Ik zie niet, dat wij door deze combinatie van Joh. 19 : 35 met Joh. 21: 24 den bestrijders der identiteit een wapen ontnomen hebben!

Het komt mij voor, dat in dit kritisch onderzoek wel veel goeds voorkomt; met name voor zoover daarin op veel zwaks in de bewijsvoering der tegenpartij is gewezen. Ook ontbreekt het niet aan juiste opmerkingen over den zin van Joh. XXI. Doch in de hoofdzaak kan ik mij, op de aangevoerde gronden, met het resultaat niet vereenigen. Ik acht het waarschijnlijker, dat een auteur (b. v. dezelfde aan wien wij de Johanneïsche brieven te danken hebben) dit appendix zal hebben geleverd, dan dat de groote onbekende, die, blijkens den geheelen aanleg van zijn evangelie, zooveel kunstzin bezat en in staat was, een zoo verwonderlijk schoon geheel, als Joh. I—XX, in het leven te roepen, zijn eigen werk op zoo in het oog loopende wijze zou hebben kunnen bederven. Lettende op de plompe wijze, waarop de auteur van Joh. XXI zijn toevoegsel aan het evangelie heeft vastgehecht, of liever aangehangen, kan ik ook geen bezwaar hebben tegen Joh. 21 : 25, dat door den heer V. als onecht wordt weggesneden.

A. D. Loman.

LITERARISCH OVERZICHT.

De Hoogleeraar W. Volck te Dorpat schonk ons eene nieuwe monographie over *Deut.* XXXIII (*Der Segen Mose's untersucht und ausgelegt*; Erlangen, 1873; $1\frac{1}{3}$ Thaler). In een voorbericht (S. 1—8) schetst hij den tegenwoordigen stand van het exegetisch en critisch onderzoek. Daarop volgt (S. 9—153) zijne eigene verklaring van het gedicht. Eindelijk worden in eene reeks van »Schlussabhandlungen" de algemeene critische en exegetische vragen besproken (S. 154—180). Hare opschriften zijn: Authentie; Integrität und Texterhaltung; Verhältnisz zum Segen Jacob's; Sprache und Darstellung; Einfügung des Segens in die Geschichtserzählung; Uebersetzung von Deut. Cp. 33; Nachklänge des Segens im jüngeren Schriffthum. Uitvoerige lijsten (van de commentaren enz., die den Schrijver ten dienste stonden; van de woorden en woordvormen in Deut. XXXIII gebruikt; van de toegelichte uitdrukkingen) besluiten het werk.

Niet licht zal iemand ontkennen, dat Dr. Volck aan deze monographie veel zorg besteed heeft. De geheele, overrijke literatuur wordt doorloopend geraadpleegd; geene exegetische of critische gissing van eenige beteekenis blijft onvermeld. Tot mijn leedwezen moet ik er aanstonds bijvoegen, dat al deze arbeid, volgens mijne overtuiging, voor de wetenschap geen blijvend resultaat heeft opgeleverd. De doorloopende strekking van het boek is: den Mozaïschen oorsprong van *Deut.* XXXIII te handhaven en aan te toonen, dat de pogingen van hen, die beproefd hebben den zegen uit latere tijdsomstandigheden te verklaren, ijdel zijn. Werkelijk meent de Schrijver, alle bezwaren tegen de authentie te kunnen wegruimen — op één na: de vermelding van Mozes en van de Mozaïsche wet in vs. 4. Doch ook van dit éene ontslaat hij zich, door dat vers als glosse uit te werpen (S. 44 f.) en met Kleinert aan den Deu-

teronomist toe te schrijven, die den zegen — die vroeger onmiddellijk op *Num.* XXVII : 23 volgde en aan (het niet-deuteronomische stuk) *Deut.* XXXIV : 1—9 voorafging — heeft verplaatst, toen hij de echt-Mozaïsche kern van Deuteronomium (H. V—XXVI), met zijne eigene toevoegselen, in den Pentateuch opnam en aan dezen zijne tegenwoordige gedaante gaf (S. 175 verg. 171 ff.). Zoo is dan, behoudens dit ééne vers en de opschriften boven de enkele zegenspreuken, die van den Redactor afstammen, *Deut.* XXXIII in zijn geheel Mozaïsch. Daarmede is eigenlijk voor iederen deskundige genoeg gezegd. Want hij weet nu reeds met zekerheid, dat Dr. Volck, als het op de handhaving der traditie aankomt, voor de grootste bezwaren niet terugdeinst. Zoo is het inderdaad. Streng, tot overdrijving toe, in de critiek van de pogingen der tegenstanders van de authentie, wordt hij aanstonds handelbaar en toegefelijk, als het er op aankomt, den Mozaïschen oorsprong te handhaven. Ik kan dat hier niet in bijzonderheden aantoonen, maar wil toch een paar proeven bijbrengen. Ieder weet, welke moeilijkheden de zegenspreuk over Levi (*Deut.* XXXIII : 8—11) oplevert, niet slechts voor den verdediger van hare authentie, maar ook voor allen, die in de critiek van den Peutateuch halverwege blijven staan. Dr. Volck meent ze te boven te komen, door vs. 8 op te vatten als toespraak tot Levi en het dus te vertalen:

»Deine Thummim und Urim (Levi!) einem Manne, welcher dein Frommer,
Sintemal du versuchtest Ihn (d. i. Jahveh) zu Massa,
Hadertest mit Ihm zu Meriba.”

M. a. w. de twist van Levi met Jahveh zal de oorzaak zijn, dat het priesterschap niet aan alle Levieten, maar aan één man uit hun midden, aan Aäron, wordt opgedragen. Welk eene verklaring! Vs. 9 wordt vervolgens van vs. 8 losgemaakt en, althans vs. 9^a (want vs. 9^b is parenthese), met vs. 10 ten nauwste verbonden, in dezer voege:

„Der da spricht von seinem Vater und seiner Mutter: Ich sehe ihn nicht,
Und seine Brüder nicht ansieht und seinen Sohn nicht kennt —
Die sollen lehren Deine Rechte Jakob
Und Israël dein Gezetz,
Sollen Rauchwerk bringen in Deine Nase
Und Ganzopfer auf deinen Altar.”

Dat deze geheele verklaring zich door niets aanbeveelt dan door hare quasi-overeenstemming met de wetten en verhalen van den Pentateuch, springt in ’t oog. Welnu, zoo gaat het telkens: het is

altijd het apologetisch »Interesse", dat bij de keuze tusschen de verschillende opvattingen den doorslag geeft. Ook in de positieve bewijsvoering ten gunste der authentie (S. 166 ff.), worden alleen die verschijnselen opmerkelijk gekeurd, die de hoofdstelling steunen. Wij vernemen daar, dat in het O. Testament aan Mozes toegekend worden: *Exod.* XIX—XXIV; de wetten in *Exod.* XXXIV; de schriftelijke opteekening van Jahveh's bevel omtrent Amalek, *Exod.* XVII:24; *Num.* XXXIII; *Deut.* XXXII, XXXIII; *Ps.* XC en (misschien) *Exod.* XV. En nu blijkt, o wonder! dat inderdaad al deze stukken, meer of minder duidelijk, ééne hand verraden, vooral *Deut.* XXXII, XXXIII, *Ps.* XC. en *Exod.* XV. Eene zóó bevangen critiek kan onmogelijk vruchten afwerpen, die den tijd verduren.

Het verdient intusschen opmerking, dat zelfs een zoo behoudend geleerde als Dr. Volck — die b. v. *Gen.* XLIX voor authentiek houdt — den Mozaïschen oorsprong van den geheelen Pentateuch niet langer verdedigt. Den inhoud, inzonderheid de wetten, moge hij grootendeels tot Mozes terugbrengen, de vorm en de redactie zijn jonger. In ieder geval een vooruitgang, die met dankbaarheid moet worden geconstateerd.

Renan's karakterteekening van de Semieten heeft in der tijd vele pennen in beweging gebracht en meer of min afwijkende beoordeelingen van den aanleg en de »Leistungen" dier volkeren in het leven geroepen. Nog heeft de nawerking van Renan's schets niet opgehouden. Dr. Chwolson, hoogleeraar te Petersburg, hield aldaar, in de openbare zitting der universiteit, eene voorlezing, die thans onder den titel: *Die Semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik* het licht heeft gezien (Berlin, 1872; $\frac{1}{3}$ Thaler), waarin hij zich bepaaldelijk ten doel stelde, de eenzijdigheid en onbillijkheid van Renan's oordeel te corrigeeren. In de inleiding stelt hij in het licht, dat wij recht hebben van het karakter eener natie en eener groep van natiën te spreken (S. 1—15). Daarna resumeert en beoordeelt hij Renan's karakterteekening van de Semieten (S. 15—27). Vervolgens draagt hij zijne eigene beschouwing voor. Zijns inziens onderscheiden zich de Semieten — bepaaldelijk van de Ariërs, met wie men hen vanzelf vergelijkt — door 1°. Nüchternheit des Gemüthes und Mangel einer ausschweifenden Phantasie; 2°. scharf ausgeprägte Individualität der einzelnen Persönlichkeit, en 3°. door »Tiefe und Innerlichkeit des Gemüthes," »Empfänglichkeit für humane Ideeën", »ein mehr geistiges Auffassen der Auszenwelt und eine Neigung

zum Idealismus" (S. 28). Deze kenmerken treden aan het licht in het geheele leven der Semietische volken, met name in hun godsdienst, in hunne staatsinrichting, in de wijze waarop zij de wetenschap en de kunst beoefenen. Aan het betoog dezer stellingen is de rest der voorlezing gewijd (S. 29—64).

Ongaarne zou ik ontkennen, dat Dr. Chwolson vele juiste en treffende opmerkingen maakt. Hij is geheel te huis op het gebied, waarop hij zich beweegt, en heldert telkens zijne beschouwing op met wel gekozen voorbeelden. En toch is de indruk, dien de voorlezing achterlaat, niet ten volle bevredigend. De Schrijver verwijt aan Renan (S. 19), dat het hem ontbreekt aan »völlige religiöse Unbefangenheit." Hetzelfde zou men van hem kunnen zeggen, hoewel hij in tegenovergestelde richting afdwaalt. Hij is Israëliet en nu niet alleen hoog ingenomen met de ontwikkelde godsdienst- en zedenleer des O. Verbonds, maar ook geneigd om die èn te idealiseeren èn geheel te verklaren uit Israël's hoogeren aanleg, zonder daarbij acht te geven op den invloed, dien de lotgevallen van dat volk en de aanraking met andere natiën op zijne ontwikkeling hebben gehad. In verband hiermede maakt hij soms, hoogst natuurlijk, tot een algemeen-semietieschen karaktertrek wat niet eens of ter nauwernood tot het Israëlietische volkskarakter behoort, al vinden wij het ook in de jongere boeken des O. Verbonds. Zoo is hij er b. v. toe gekomen, om aan de Semieten eene neiging tot het idealisme toe te schrijven, wat wel niet vele deskundigen hem zullen nazeggen. — Zoo wordt er binnen en buiten de muren van Ilium gezondigd. Doch de ééne overdrijving doet de andere te niet, en intusschen wordt de eenstemmigheid in de beoordeeling van het onderwerp in quaestie allengs grooter.

Etudes Bibliques par F. Godet, Dr. et Prof. en Théol. *Première série: Ancien Testament* (Paris, 1873). Waarschijnlijk zou ik over dit werk gezwegen hebben, indien het ons niet ter beoordeeling was toegezonden. Het is nl. half wetenschappelijk, half populair en valt dus niet geheel binnen ons kader. Daarom kon ik het laten rusten. En ware het mogelijk, dan deed ik dit gaarne, want ik gevoel voor de methode van den auteur niet de allerminste sympathie en sta dus bloot aan het gevaar, van hem onrecht aan te doen. Doch nu is het een ander geval en mag ik mij aan de critiek niet onttrekken.

Dit eerste deel van Godet's *Etudes Bibliques* bevat zes opstellen, waarvan ik hier de titels laat volgen: Les anges; le plan du dé-

veloppement de la vie sur notre globe; les six jours de la création; les quatre grands prophètes; le livre de Job; Etude sur le Cantique des cantiques. In een aanhangsel (p. 381—393) rechtvaardigt de schrijver zijn gevoelen over de vier monarchieën en de 70 jaarweken in het boek *Daniël*.

Drie dezer studiën hadden vroeger het licht gezien in de *Revue Chrétienne*, twee andere in de *Chrétien évangélique*, maar zijn voor deze nieuwe uitgave omgewerkt. Het opstel over de zes dagen der schepping is geheel nieuw.

»Geestrijk" of »geestvol" is ongetwijfeld het epitheton, dat den Heer Godet door zijne geestverwanten wordt toegekend. Niet zonder reden! Hij is een zeer vernuftig man, toegerust met eene niet geringe gave om op te merken en te combineeren. Hij bezit bovendien in ruime mate het talent van den vorm; zijne gedachten drukt hij zeer gelukkig uit, en elke verhandeling vormt een goed geheel en laat zich zonder inspanning lezen.

Het zou zeer wenschelijk zijn, dat deze gaven dienstbaar werden gemaakt aan de verbreiding van ware en gezonde denkbeelden over de boeken van het O. Verbond. Doch dit geschiedt, helaas! niet. Veeleer gebruikt Godet zijn talent, om een geheel onhoudbare bijbelbeschouwing in een nieuwmodisch kleed te steken. Die bijbelbeschouwing zelve staat voor hem onomstootelijk vast. Hij heeft er nooit ernstig aan getwijfeld en ziet in hare verwerping niets dan willekeur. Hare handhaving en aanbeveling is in zijne oogen dure plicht. Wat daartoe leidt is rechtmatig en goed. Onder de heerschappij van die overtuiging ontaardt zijn vernuft in valsch vernuft en draagt hij telkens stellingen en beschouwingen voor, die wellicht vroom klinken, doch waartegen zijn eigen gezond verstand zou opkomen, indien hij gewoon was, daarmede ook op dit gebied te rade te gaan.

Gereed om dit oordeel te staven, ben ik inderdaad verlegen met den overvloed van voorbeelden, waaruit ik kiezen kan. Het boek is eigenlijk van het begin tot het einde in strijd met de meest eenvoudige eischen der historisch-critische methode, die Godet zelf pleegt toe te passen, als hij zich op eenig ander terrein vrij beweegt. In de eerste studie stuit ik aanstonds (p. 2 svv.) op het bewijs *a priori*, dat er engelen bestaan. Het komt hierop neder: de natuur vertoont ons onderscheidene bestaansvormen. In het plantenrijk is de soort alles; men vindt daar exemplaren, geene individuen. In het dierenrijk wordt de individu nog geheel door de soort beheerscht. De men-

schenwereld is het tooneel van de overwinning, die de individu op de soort behaalt. Welke vorm van bestaan schiet er nu nog over: »L'individu sans l'espèce". Of, duidelijker: »un ordre d'êtres chez lequel, l'espèce n'existant pas, chaque individu doit son existence non à des parents semblables à lui, mais immédiatement à la volonté créatrice. Ne serait-ce point là l'ange?" Hoe hier met de woorden »espèce" en »individu" gespeeld wordt, zal de lezer wel opmerken, zonder dat ik er zijne aandacht op vestig. Doch de bijbelsche leer over de engelen is in hare redelijkheid gehandhaafd, en dat moet ons genoeg zijn.

Ook in het opstel over de schepping in zes dagen worden, op de allerzonderlingste wijze, wetenschap en geloof met elkander in harmonie gebracht. *Gen.* I blijkt alweder volkomen overeen te stemmen met de nieuwste ontdekkingen. Zelfs de schepping van zon, maan en sterren op den vierden dag — d. i. in de vierde periode — is conform met de resultaten der wetenschap, want eerst betrekkelijk laat drong het zonlicht door de dampen en nevelen heen, die onzen aardbol omringden.

De verhandeling over de vier groote profeten bevat meer dan ééne schoone opmerking. Doch het boek *Jesaja* wordt als één geheel behandeld, de Babylonische *Jesaja* niet eens genoemd. En *Daniël* is het werk van den exilischen profeet van dien naam. Het boven vermelde aanhangsel levert het bewijs, dat Godet dit alles niet lichtvaardig neerschrijft; aan het opstellen zijner schets is een vrij omslachtig onderzoek voorafgegaan. Zijne verklaring van *Dan.* II, VII en *Dan.* IX is eene doorloopende miskenning van al de regelen der hermeneutiek. In plaats van op te klimmen uit het bekende tot het onbekende; in plaats van de verklaring der vier monarchieën en der 70 jaarweken te bouwen op hetgeen wij, uit H. VIII en X—XII, zeker weten aangaande de denkbeelden van den auteur, misbruikt Godet enkele dubbelzinnige trekken van het symbool en sommige niet volkomen doorzichtige uitdrukkingen in de profetie, om den schrijver voorstellingen op te dringen, die buiten zijn gezichteinder liggen, ja, waarvan uit zijne eigene woorden blijkt, dat hij ze niet kan gehad hebben. Het is werkelijk een stout bestaan, den Schrijver van *Dan.* XI, XII de verwachting toe te dichten, dat een antichrist, van Antiochus Epiphanes onderscheiden, aan de vestiging van het Messias-rijk zal voorafgaan. Doch het is nu eenmaal den »geloovige" onmogelijk, het boek *Daniël* historisch op te vatten.

In de studie over het boek Job toont Godet zich niet geheel voldaan door de wijze waarop de vroegere uitleggers het probleem gesteld en de bedoeling van den dichter teruggegeven hebben. Zijne eigene solutie heeft het groote gebrek van ontleend te zijn niet aan de Jobeïde, maar — aan de theologie van Dr. Godet zelven. In den Proloog vraagt Satan: »is het om niet, dat Job God dient"? Deze loochening van Job's onbaatzuchtigheld wordt voor onzen Schrijver de grondslag eener geheel nieuwe theorie. Hij vat haar op als een zijdelingschen en krachtigen aanval op God zelven. Job dient Hem niet vrijwillig, omdat Hij nl. niet beminnenswaardig is. »Dieu est impuissant à se faire aimer": zietdaar de beschuldiging, die Satan hier inbrengt. Zij maakt op God zelven den pijnlijksten indruk: »Satan a découvert en Dieu lui-méme le point vulnérable". De verdenking, door hem geopperd, mag niet blijven bestaan; zij moet wederlegd worden. Vandaar de beproevingen, die aan Job worden opgelegd: zijne houding daaronder moet het bewijs leveren, dat Satan heeft gelasterd, en is inderdaad de afdoende wederlegging van de vuilaardige aanklacht, tegen God ingebracht (p. 232 svv., 265 svv.). Het is duidelijk, dat Godet zelf tegen zulk eene leiding van 's menschen lotgevallen, als hij hier door den dichter laat teekenen, geen bezwaar zou hebben. Daarover zal ik met hem niet in discussie treden. Maar wel moet worden gevraagd, met welk recht eene beschouwing als deze aan den dichter wordt toegekend? Hoe zou deze, indien hij haar had gehuldigd, in H. XXXVIII verv. zijn doel uit het oog verloren hebben! Er wordt daar immers, noch door Jahveh zelven, noch door Job, met een enkel woord gewag gemaakt van Jahveh's beminnenswaardigheid? Hoe is dit te rijmen met de hypothese, dat de dichter háár juist door zijn drama heeft willen handhaven? Hoe weinig is bovendien het geheele denkbeeld, dat Godet in de Jobeïde meent te vinden, èn met den geheelen inhoud van dat boek èn met de oud-testamentische voorstelling van Gods wezen en eigenschappen in overeenstemming! Niets is duidelijker, dan dat hier de interpres zijne eigene phantasieën op rekening van zijnen auteur stelt en hem daarna om zijne diepzinnigheid bewondert.

Doch het toppunt der willekeur bereikt Dr. Godet in de laatste, zeer uitvoerige verhandeling, over het Hooglied (p. 278—380). Hij geeft ons hier (p. 334 svv.) eene gloednieuwe opvatting van den zin en de strekking van dat gedicht. De herder is het ideaal van Israël, niemand anders dan — God zelf: »Dieu sortant de sa transcendance pour sa rapprocher du monde, pour s'unir étroitement à

l'humanité et pour apparaître enfin lui-même sous la forme humaine sur la scène de l'histoire". Sulammith vertegenwoordigt »l'aspiration israélite"; »l'instinct israélite accompli; le meilleur moi de chaque membre du peuple, de l'auteur lui-même, de Salomon s'il est cet auteur. C'est l'amour d'Israël pour Jéhovah, considéré en lui-même et à part des individus dans lesquels il se réalise plus ou moins imparfaitement; c'est cet amour personnifié dans un être qui représente par là même l'Israël idéal." En dan de derde handelende persoon, Salomo? Hij is »la personnification de la royauté terrestre en Israël." De »dochteren van Jeruzalem" verbeelden »l'Israël charnel fasciné par la gloire de Salomon"; zij staan tegenover Sulammith, het ideale, geestelijke Israël. De broeders van Sulammith, eindelijk, zijn — de omwonende heidensche natiën!! — Ik moet het aan den lezer overlaten, de uitwerking van dit schema in het boek van Dr. Godet zelven (p. 344 svv.) te bestudeeren Hij zal, niet zonder verbazing, bemerken, dat alle bijzonderheden in het gedicht licht ontvangen van de ontdekking, dat daarin geschilderd wordt: de verzoeking van het ware Israël om zijn ideaal, zijnen God, prijs te geven en te worden als de andere natiën, machtig en geëerd onder het bewind van zijnen aardschen koning. Zelfs de slot-scène is nu geen raadsel meer: het optreden van den herder zelven »ne peut figurer que l'apparition réelle de Jéhovah sur le théatre de l'histoire, son avènement messianique, couronnement attendu de toute la série des révélations antérieures" (p. 354). Ook verstaan wij nu, wie de wachters zijn, aan wie Sulammith wenscht, dat een vijfde deel der inkomsten van Salomo's wijnberg zal worden uitbetaald (H. VIII: 12): het zijn de priesters en de Levieten.

Doch genoeg. Voor wederlegging zijn dergelijke invallen niet vatbaar. Ze worden waardiglijk gekroond (p. 370) door de onderstelling, dat Salomo zelf deze verzoeking van Israël geteekend heeft. Neen, als het Hooglied volstrekt allegorisch moet worden verklaard, dan verkies ik de oude, rechtzinnige, kloeke allegorie boven deze nieuwerwetsche. Waarlijk, de oude is beter.

De tweede helft van Deel XXVI der *Zeitschrift der D. Morgenländischen Gesellschaft* bevat slechts enkele artikelen, waarop hier de aandacht moet worden gevestigd. Lic. H. Weser, te Jeruzalem, levert (S. 722–34) een zeer belangrijk bericht over de ontdekking van Moabietische oudheden. Er was, gelijk men zich herinnert, twijfel geopperd aan de echtheid van een en ander voorwerp, door den

boekhandelaar H. Shapira te Jeruzalem naar Europa overgezonden. Een correspondent van »The Academy" had zelfs openlijk den genoemden Shapira voor een fabriekant van antiquiteiten en opschriften uitgemaakt. Toen Lic. Weser van die beschuldigingen hoorde, bracht hij ze ter kennis van Shapira, aan wiens goede trouw hij zelf geen oogenblik twijfelde, en werd hij door dezen uitgenoodigd om met hem naar Moabitis te reizen en daar, op de plaats zelve, een onderzoek in te stellen naar de herkomst der voorwerpen, die door Shapira waren verzonden. Hij nam die uitnoodiging aan en geeft nu, in de *Zeitschrift*, verslag van zijne bevindingen. Aan de echtheid der Moabietische monumenten kan, volgens dat bericht, niet meer worden getwijfeld. De reizigers hebben er zelve nog eenige gevonden. Waarom anderen minder gelukkig zijn geweest, is duidelijk voor ieder, die de Bedowienen en hun wantrouwen omtrent vreemde bezoekers kent. Al wat Lic. Weser van zijn wedervaren meldt, strekt tot volledige rechtvaardiging van Shapira. Een tweede reisgezel, H. Duisberg, consul te Chartum, bevestigt als ten overvloede zijn bericht en de daaruit afgeleide gevolgtrekkingen.

Het is dus thans niet meer de vraag, of de Moabietische vondsten echt, maar of ze belangrijk zijn. Prof. Schlottmann belooft alles zoo spoedig mogelijk publiek te zullen maken en geeft al vast, in deze zelfde aflevering der *Zeitschrift*, de afbeelding van eene Moabietische godin en de verklaring van het daarbij behoorende opschrift (S. 786—98). Het is zeer te wenschen, dat er ook teksten van wat meer omvang aan het licht komen. Kleine inscriptiën als deze blijven altijd meer of min onzeker van interpretatie. Het thans openbaar gemaakte opschrift luidt, volgens de vertaling van Schlottmann: »Ummath, die Erdengottheit, Weib des Siwan, Gottes der Unterwelt, und Mutter von"....... (er volgen drie namen, waarmede S. zelf geen weg weet). Heel veel wijzer maakt deze inscriptie ons niet. Zij heeft meer licht noodig, dan zij geeft. Doch laat ons wachten, wat de andere stukken opleveren!

Vroeger deelde ik mede, dat Dr. Schrader bezwaren had tegen het chronologisch systeem van Oppert (boven bl. 92). De laatste antwoordt thans, vrij bits, op de bedenkingen van den eerstgenoemde (S. 811—15). In de quaestie zelve kunnen wij hier niet treden. Doch Dr. Oppert zal wel doen, als hij bij eene volgende gelegenheid een minder hoogen toon aanslaat en — vooral! — minder onlogisch redeneert. Hij noemt het hier den plicht der chronologische wetenschap, de overgeleverde getallen onaangetast te laten, en ziet

in de afwijking daarvan niets dan subjectieve willekeur. »Er bestaat", zegt hij, »geene joodsche en geene assyrische chronologie. Er is maar één chronologie." Zeer waar! Doch er bestaan uiteenloopende chronologische opgaven. Wie zegt ons, dat ze alle zonder onderscheid juist moeten zijn? — Terecht heeft Dr. Schrader ingezien, dat hij op dezen uitval van Oppert niet behoefde te antwoorden (S. 816).

Andere verhandelingen en opstellen, in deze aflevering der *Zeitschrift* voorkomende, vinden de lezers wellicht later in eene andere afdeeling van ons *Literarisch Overzicht* vermeld.

15 Februari 1873. A. K.

VARIA.

Dat er een fout schuilt in de bekende plaats van Origenes, in Matt. XV. pag. 671 ed. de la Rue: *νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προςτιθέντων ἢ ἀφαιρούντων*, is, dunkt mij, ontegenzeggelijk, al heeft geen der uitgevers, zoover mij bekend is, daarvan gesproken. Wat een *τόλμη μοχθηρὰ τῆς διορθώσεως* zou beteekenen is even duister als de bedoeling van de laatste woorden beginnende met *ἀπὸ τῶν τά.* En deze is wederom even onhelder als de logische samenhang tusschen de drie leden van den zin. De emendatie is eenvoudig. Bij het tweede *εἴτε ἀπό* dwaalde het oog van den afschrijver, als om de juistheid van Origenes' opmerking over de *ῥαθυμία* van het copiïstengild met een nieuw voorbeeld te staven, naar het derde *ἀπό* af en plaatste zoodoende de beide volgende woorden *τόλμης τινῶν* vóór *μοχθηρᾶς*, terwijl ze onmiddellijk moesten voorafgaan aan de woorden *τῶν τὰ κ. τ. ἑ.* Dit *μοχθηρᾶς* echter stond ook niet oorspronkelijk in den text, maar vloeide, als schijnbaar noodzakelijke correctie, uit de foutieve plaatsing der twee voorafgaande woorden voort. Lees dus: *εἴτε ἀπὸ μοχθηρίας τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τόλμης τινῶν τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα κ. τ. ἑ.* De fout verklaart zich wellicht nog gemakkelijker uit het in margine geplaatste *τόλμης τινῶν*, dat door een vroegeren librarius weggelaten en door een lateren op verkeerde plaats werd ingevoegd. De zin der woorden is nu volkomen duidelijk en de drie hoofdoorzaken der afwijkende lezingen door Origenes bedoeld zijn gemakkelijk te onderscheiden nl. de nonchalance (*ῥαθυμία*) der afschrijvers, de gebrekkigheid (*μοχθηρία*) der correctie, en de eigendunkelijkheid (*τόλμη*) in het bijvoegen en weglaten van woorden.

A. D. L.

Dr. M. A. N. Rovers begint zijn opstel over de Johannes-literatuur van den jongsten tijd (zie dit Tijdschr. bl. 60 en vlg. van dit jaar) met de opmerking, dat vóór 30 jaren Lützelberger met zijne bestrijding der traditie omtrent het verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië weinig bijval vond. Volkomen waar! Men zie maar, hoe in 1842 een man als Schwegler, die waarlijk voor stoute gissingen en krasse stellingen niet terugdeinsde, over Lützelberger's werk oordeelde. Men kan die kritiek lezen in den 1en Jaargang van Zeller's theol. Jahrbücher, bl. 293 en vlg. Daar heet het o. a. »die negativen Resultate der Lützelberger'schen Schrift »sind theilweise unbegründet, ihre positiven abentheuerlich. Sie »(die schrift) stellt sich selbst ausser den Kreis der strengen Wis- »senschaftlichheit. Sie verfolgt populäre Zwecke. Die plebejische »Haltung des Vortrags etc. etc. weisen ihr einen sehr untergeordneten »wissenschaftlichen Werth an." Na deze captatio benevolentiae over het boek in zijn geheel komt Schwegler op de bijzonderheden daarin voorkomende, en in de eerste plaats op de bedoelde bestrijding van de Kleinaziatische traditie. »Was soll die Kritik »hierauf sagen?" roept Schwegler uit. »Es ist unter den vorlie- »genden geschichtlichen Verhältnissen schwer, einen Läugnenden »und zur Skepsis Entschlossenen die Fakticität einer auf Ueber- »lieferung beruhenden Thatsache anzudemonstriren."

Zóó sterk was toen nog het geloof aan de waarheid van de door L. bestreden stelling, zelfs bij de meest geavanceerden onder de ongeloovige Tubingers. Zooveel heeft in 30 jaren ook deze overlevering aan gezag verloren.

A. D. L.

DE GODSDIENST VOOR DE UITVINDING VAN HET VUUR.

OTTO CASPARI. *Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die Entwickelung des frühesten Geisteslebens.* II Deelen, Leipzig, Brockhaus, 1873. Prijs *f* 8.90.

Mijn voornemen is niet, hier van dit pas verschenen werk een beoordeeling of zelfs een volledig verslag te geven. De onderwerpen waarover het handelt — en zij zijn vele — liggen voor een deel op een mij gansch vreemd gebied en zijn voor een deel zoo veelomvattend, dat men ze niet, dan na er een opzettelijke studie van gemaakt te hebben, zou durven bespreken. Heeft de schrijver dat altijd gedaan? Heeft hij voor elk vraagstuk, waarvan hij een oplossing tracht te geven, alle bronnen, die hem openstonden, gebruikt? Ik aarzel deze vragen toestemmend te beantwoorden. Van een zekere vluchtigheid in de behandeling van sommige punten, die een dieper onderzoek verdiend hadden, mag hij niet geheel worden vrijgesproken. Meestal worden wij naar een van Bastian's talrijke werken verwezen of ook wel naar Meiners' *Kritische Geschichte der Religionen*, bronnen van zeer twijfelachtige waarde. Meiners is verouderd, en, in weerwil van zijn titel, weinig kritisch in de keus zijner bewijzen. Bastian overstelpt zijn lezers met een ongeordende massa voorbeelden tot staving zijner stellingen, doch zonder ooit te zeggen, waaraan hij ze ontleent; slechts enkele malen behaagt het hem zijn zegsman te noemen, doch in welk werk en waar de bewijsplaats te vinden is, houdt hij zorgvuldig voor zich. Hetgeen uit een schrijver met zulke kwade gewoonten wordt aangehaald, heeft nog eerst nadere bevestiging en kritisch onderzoek noodig, voordat het bruikbaar is. De waarde van Caspari's werk ligt voor mij in

de oorspronkelijkheid zijner gedachten. Hij opent nieuwe gezichtspunten en spoort zoo vanzelf tot nader onderzoek aan. Maar veel meer doet hij niet. Zijn stellingen kunnen wellicht, enkele daarvan kunnen zeer waarschijnlijk bewezen worden; maar hijzelf heeft ze niet bewezen. Daarom zou 't voorbarig zijn ze aanstonds te verwerpen omdat ze nieuw zijn, maar even voorbarig, ze reeds als wetenschappelijke rezultaten te beschouwen. Om dit laatste veilig te kunnen doen, zou men eerst een even langen weg als de schrijver, ja, misschien een nog veel langeren moeten doorloopen.

Ik bepaal mij hier dus liever bij een enkel punt, door Caspari behandeld, waaromtrent hij zeer eigenaardige meeningen koestert en waarmee ik mij juist in deze laatste maanden bezighield; een vraagstuk van welks beantwoording die van menig ander afhangt, dit namelijk: Welke godsdienstvorm moet er geheerscht hebben in het tijdperk, dat aan de uitvinding van het vuur voorafging?

Ik moet bekennen, dat de vraag, zóó gesteld, iets heeft van een raadsel. Zij is dat evenwel niet. Zij kan even goed opgelost worden als elke andere vraag, die op de vóórhistorische tijden betrekking heeft, en is voor een zuiver wetenschappelijke behandeling zeer wel vatbaar. Bovendien is zij van het hoogste gewicht. Onze godsdiensten, de hoogste niet uitgezonderd, wortelen in die der Natuurvolken; de godsdienstige voorstellingen der nog onontwikkelde stammen zijn de nederige kiemen, waaruit de hoogste en stoutste gedachten zijn voortgekomen. Nu is het van belang, die voorstellingen en de daarmee samenhangende gebruiken, zoover het mogelijk is, te schiften naar de tijdperken waarin ze ontstonden. Er is een tijd geweest, dat de mensch het vuur niet kende; dit wordt thans door niemand betwijfeld. Zullen wij de godsdienstige begrippen en gewoonten van de vóórhistorische eeuwen goed begrijpen en verklaren, dan dienen we te weten, of ze 't gebruik en de kennis van 't vuur onderstellen, dan of ze reeds vroeger ontstaan moeten zijn. Zeer juist zegt Caspari (II, 150): „Die richtige *Auseinanderhaltung* der beiden ganz verschiedenen Zeitepochen (t. w. de „Vorfeuer"- en de „Feuerperiode") mit ihren Erscheinungen, Anschauungen und Erfahrungen, das ist es, worauf es bei der psychologischen Analyse der Religionsgeschichte und ihrer Erscheinungen unter den niedrigen wie cultivirtern Völkern ankommt. Denn nur dann, wenn

wir den religiösen Gebräuchen ansehen, aus welcher Epoche und Periode der Urzeit sie sich herschreiben, kann es uns gelingen, sie genau zu beurtheilen." Die „Auseinanderhaltung," die scheiding tusschen het vroegere en latere in de oudste godsdienstige denkbeelden en zeden, heeft hij nu beproefd en een schets trachten te leveren van den godsdienstigen toestand in het tijdperk, dat aan de vinding van 't vuur voorafging. Ik wil pogen zijn denkbeelden kortelijk weer te geven en te beoordeelen.

Eerst echter moeten wij zien, welken invloed, volgens Caspari, het gebruik van 't vuur, dat in den maatschappelijken toestand natuurlijk zulk een volslagen omwenteling te weeg bracht, op de godsdienstige voorstellingen en gebruiken moet gehad hebben. Het vuur, door het wrijven van twee stukken hout tegen elkander te voorschijn geroepen, deed bij den natuurmensch, meent hij, het eerst de gedachte van iets bovenzinnelijks ontstaan. Onzichtbaar, ontastbaar, verborgen in het hout, werd het daaruit geboren als het kind uit de moeder, een kind, dat hier zijn eigen moeder verteerde. Zoo leerde hij de ziel van dieren en menschen beschouwen als een in 't lichaam verborgen vuur, waarvan de adem de rook was en dat bij den dood het lichaam verliet, om slechts een koud, levenloos lijk achter te laten. En zoo werd de primitieve zielkunde der natuurmenschen volkomen gewijzigd. Praktisch materialist tot-hier-toe, inzoover hij slechts aan het stoffelijke geloofde en de ziel in zijn gedachte niet van het lichaam had kunnen scheiden, werd het hem nu eerst mogelijk in zijn voorstelling de eene van het andere los te maken.

Door die wijziging der oorspronkelijke zielkunde was nu ook noodwendig de weg tot een hervorming van den godsdienst gebaand. Nu eerst kon er sprake zijn van een vereering der zielen en geesten, die in den godsdienst der natuurvolken zulk een voorname plaats bekleedt. Maar ook de magie, de tooverij, de voorstelling eener bovenzinnelijke of, wil men, goddelijke macht, in alle dingen verborgen en op geheimzinnige wijs invloed uitoefenend op anderen, die daarmee in aanraking kwamen, kon eerst geboren worden, toen de mensch in 't vuur zulk een inwonende, onzichtbare, wonderbaar werkende macht had leeren kennen. Het vuurmaken zelf was aanvankelijk zeker zulk een tooverij, gelijk het steeds in de handen der priesterschap en der toovenaars bleef berusten; en zoo verkregen dezen een macht en invloed in 't godsdienstige, die vóór hen slechts door de

huisvaders en de stam- of gemeentehoofden was uitgeoefend. De godsdienstleer werd verrijkt met tallooze mythen, die zoo goed als den geheelen inhoud der latere mythologie uitmaken. De fetisistische vereering van het vuur, het water, den rook (de wolken), de lucht, van hout en steen, het offeren van dieren, wier huid aan de kleur van het vuur en het licht of van het verbrande deed denken, de aanbidding der schitterende hemelichamen, de dualistische scheiding van licht en duisternis met al haar gevolgen, dat en nog veel meer dan dat ontleende zijn oorsprong aan die gewichtige ontdekking, die niet slechts aan het stoffelijk en maatschappelijk, maar ook aan het geestelijk en zedelijk leven der menschen zulk een gansch nieuwe gedaante gaf.

Het belang van deze stelling voor de godsdienstgeschiedenis springt aanstonds in het oog. De laagste trap van godsdienstige ontwikkeling, dien wij kennen, is die der zoogenaamde Natuurvolken, der Wilden. Het standpunt, waarop zij staan, kan het animistische genoemd worden, omdat hun godsdienst rust op twee primitief-wijsgeerige dogmen: 1° al wat bestaat heeft een ziel, waaruit de vereering van zinnelijk waarneembare voorwerpen als bezielde wezens, en 2° elke ziel kan vrijelijk haar lichaam verlaten, waaruit de vereering van afgescheiden zielen en onzichtbare geesten ontstaat. De animistische godsdiensten bestaan dus uit twee innig verwante elementen: het Fetisisme en het Spiritisme [1]). Beide echter, hoewel oorspronkelijker dan al de andere godsdiensten, die wij uit de geschiedenis kennen of die nog voortleven, kunnen, volgens Caspari, geen bestanddeelen van den oudsten godsdienst hebben uitgemaakt, omdat beide eerst van de ontdekking des vuurs kunnen dagteekenen. Trouwens al de wilde volken, zoo wel die thans bestaan als die waarvan de historie gewaagt, kennen reeds het vuur, en waar de oorzaak gevonden wordt kunnen de gevolgen niet uitblijven.

Doch wat heeft de mensch dan aangebeden voordat hij het vuur kende? Of is de geheele godsdienst niet anders dan een soort van bijgeloof, uit die ontdekking geboren? Was de mensch vóór dien tijd een niet-godsdienstig wezen, evenals het dier? Ja en neen, zegt Caspari. Ook het dier heeft zijn godsdienst, naar zijn gevoelen, en de godsdienst van de vroegste menschheid moet

---

[1]) Zie dit nader aangetoond in mijn *Redevoering over de plaats van de godsdiensten der Natuurvolken in de Godsdienstgeschiedenis* (Amsterdam, 1873), blz. 13 vg.

een halfdierlijke zijn geweest. Men mag toch, bij 't beoordeelen van dit vraagstuk, het nauw verband tusschen mensch en dier niet voorbijzien; wat zich bij den mensch in hooger ontwikkeling vertoont, was bij het dier reeds in kiem voorhanden; — een uitspraak, die ons, in 't voorbijgaan gezegd, van zulk een geloovig Darwinist als Caspari niet bevreemdt. Als wij nu bemerken, zoo redeneert hij verder, dat slechts datgene wat tot hun gezichtskring behoort, wat op hun zelfonderhoud of hun levensgenot betrekking heeft, de dieren belangstelling inboezemt, dan mogen wij daaruit de gevolgtrekking afleiden, dat het ook met den halfdierlijken mensch wel niet anders zal geweest zijn. Wat niet binnen zijn naasten gezichtskring viel, wat — om de taal der psychologen te spreken — voor hem nog geen object was geworden, wat naar zijn beperkte voorstelling op zijn welzijn en zijn lot geen dadelijken invloed uitoefende, vereerde hij nog niet. Hij kon er niet aan denken om het te vereeren. Het was hem onverschillig. Zoo behoort dan zeker de dienst der hemellichamen niet tot den oorspronkelijken godsdienst. Op het dier maken zij geen den minsten indruk, zelfs dat geweldig natuurverschijnsel, de donder, niet. Zoo moet het ook met de eerste menschen zijn geweest. Zij, die uitsluitend jagers waren, en noch veehoeders, noch akkerbouwers, konden den weldadigen invloed der hemellichamen niet waardeeren, zooals deze laatsten, en zij achtten ze ook niet gevaarlijk genoeg om er voor te vreezen. Zelfs voor het onweder behoefden ze niet te sidderen. Het gebeurt slechts zelden, dat een mensch door den bliksem getroffen wordt; meestal is hij onschadelijk. Ook onze naaste neven, de apen, die door hun hoogverheven woningen aan 't gevaar van door den bliksem gedood te worden zoozeer zijn blootgesteld, toonen geen bijzonderen angst voor het onweder. Eerst nadat zij door verschillende ideeën-associaties, m. a. w. eerst toen zij door het wonder van de geboorte des vuurs, daartoe gebracht waren, konden de menschen in de hemellichamen wezens, waarvan zij iets te hopen of te vreezen hadden, persoonlijke vrienden of vijanden zien. Werkelijk vereeren dan ook de laagst staande volken der aarde, vele Brazilianen en Alfuru-stammen op de westkust van Nieuw-Holland, noch de hemellichamen, noch donder en bliksem. Hun godsdienst gaat niet boven graven- en dooden-cultus en hetgeen daarop allernaast betrekking heeft.

Evenmin als de hemellichamen heeft de *Urmensch* de dieren

aangebeden, althans niet, dan nadat hij door een natuurlijke gedachtenreeks daartoe gebracht werd. Van aangeboren piëteit tegenover de dieren kan geen sprake zijn. Den dierendienst af te leiden uit vrees voor de gevaarlijke en dankbaarheid aan de nuttige, is al te plat. Sommige roofdieren kunnen zij aangebeden hebben, omdat deze de menschen verslonden en dus, naar de materialistische beschouwing van den voortijd, die ziel en lichaam niet scheidde, de opgegeten mensch zich met hen vereenzelvigd had, in hen was overgegaan. Trouwens, als men zich maar eerst een juist denkbeeld vormt van hetgeen godsdienst is, dan gevoelt men vanzelf, dat men zoowel hemellichamen als dieren eerst aanbidden kon, nadat men op kunstmatige, onnatuurlijke wijs eigenschappen op hen had overgebracht, die zij werkelijk niet bezaten, eigenschappen eerst aan het menschelijk, het familie-leven, later uit de vuur-symboliek ontleend.

En wat is godsdienst dan? „Godsdienst," antwoordt Caspari, „is de vereering van het verhevene met liefde en vrees, of met eerbiedige liefde." En hiermede demaskeert hij zijn voornaamste batterij, wier krachtige werking hem, gelijk hij verwacht, na de voorafgegane schermutselingen de volle zegepraal moet verzekeren. Hoe kan, als dit godsdienst is, de vereering der dieren daartoe oorspronkelijk behoord hebben? De vriendelijke huisdieren, zoo de mensch die in zijn eersten natuurstaat reeds bezat, en alle onschadelijke dieren vielen niet onder de kategorie van 't verhevene en werden dus niet gevreesd, de roofdieren daarentegen kon hij niet liefhebben. Van de natuurverschijnselen geldt hetzelfde. Donder, bliksem, storm, hoe verheven ook in ons oog, wekken geen liefde, zon, maan en sterren geen vrees; dies konden zij uit zichzelf geen voorwerpen van godsdienstige vereering zijn.

Maar de psychologische onderzoekingen van onzen schrijver brachten hem niet slechts tot deze negatieve uitkomsten. Hij vergenoegt zich niet met aan te toonen, wat de oorspronkelijke godsdienst niet geweest kan zijn, hij waagt ook een onderstelling aangaande 't geen zij wel is geweest. Naar hij meent, is zij op den bodem van het familieleven en het gemeenschapsleven, uit piëteit tegenover ouders, voorvaders, stamhoofden en vorsten ontstaan, en was zij dus niet anders dan de godsdienstige vereering van dezen. Hen kon men aanbidden, want zij waren menschen en nochtans verhevener wezens. Hen vreesde men en had

hen lief tegelijk. Het was geen menschenvergoding van den kant der aanbidders, noch zelfvergoding van de zijde der aangebedenen; want van vergoding kan geen sprake zijn, waar de idee van god of godheid eigenlijk nog niet bestaat, waar men nog niet tot het begrip van bovenmenschelijke of bovenzinnelijke machten is gekomen. Men moet eigenlijk zeggen, de hoofden van den staat, den stam, de gemeente, het gezin, zoowel de levende als de gestorvene, waren, elk in dien kring waarover hun gezag zich uitstrekte of waarin hun herinnering voortleefde, wat later de bovenmenschelijke, bovenaardsche goden werden, en de vereering van deze laatsten heeft zijn oorsprong daarin, dat men op deze hoogere machten, die ervaring en nadenken eerst later leerden kennen, de hulde overbracht aanvankelijk slechts aan de eersten gewijd. Nog, bij de volken die de oudste vertegenwoordigers der beschaving zijn, of het achterlijkst in ontwikkeling bleven, zooals bij de Egyptenaars en de Kaffers [1]), vinden wij deze vereering der hoofden en vorsten en der vaderen in vollen bloei. De vorst is voor hen de eigenlijke god der gemeente, de vader van het volk, de bron van alles goeds, wien wederkeerig alles toekomt, wat zijn onderdanen bezitten. Daaruit is dan ook de offerdienst te verklaren en de geheele eeredienst spruit daaruit voort. Offeranden waren oorspronkelijk niet anders dan gaven, aan de heerschers bij hun leven of aan de gestorven vorsten en bloedverwanten gebracht. Dat de natuurmensch, ook reeds op den laagsten trap van ontwikkeling en nog voordat het spiritistisch dogme hem tot aanbidding van de zielen der afgestorvenen gebracht had, aan de dooden zijn vereering en zijn gaven bleef wijden, is zeer natuurlijk. De waarneming van de dieren heeft bewezen, dat zij tusschen het levende en het doode nog geen onderscheid weten te maken. Desgelijks de half-dierlijke mensch. Voor hem waren de gestorvenen slechts in diepen sluimer gezonken; zij konden, zij zouden misschien wel weder ontwaken. Daarom werden ze zorgvuldig gebalsemd of althans bijgezet, en de vijanden, tegen wier herleving men verzekerd wilde zijn, of de machtige helden, wier eigenschappen men deelachtig wilde worden, opgegeten. Daarom ook waren de graven de voornaamste middelpunten van den eerdienst, de oudste heilige plaatsen, de primitieve tempels, en was de wezenlijke of denkbeeldige

[1]) Een menigte andere voorbeelden vermeldt Caspari nog: I, 356 vg.

stamvader, de eerste mensch, het hoogste voorwerp der vereering van zijn volk of ras.

Ook in deze vluchtige en gebrekkige schets van Caspari's denkbeelden omtrent den oudsten godsdienst, zal men veel vinden wat onze overzeesche naburen *suggestive* noemen; ook wel het een en ander, dat men geneigd is zonder voorbehoud toe te stemmen misschien. Wij komen er straks op terug. Beginnen wij met de kritiek.

En dan, al aanstonds de vraag: Wat moeten wij, te midden van dit historisch-psychologisch onderzoek, aanvangen met die geheel ongemotiveerde bepaling van hetgeen godsdienst is? Zulke bepalingen kunnen ons, waar het geldt hypothezen te vormen omtrent vóór-historische toestanden, dus omtrent wezens van geringe ontwikkeling, wel hinderen en van den weg brengen, maar geen licht geven. Vooral wanneer zij dienen moeten om te bepalen, wat zekere menschen al of niet kunnen hebben aangebeden. Neen, wanneer het verhevene slechts een voorwerp van aanbidding, en deze slechts een mengsel (in gelijke verhouding?) van vrees en liefde kan wezen, dan kunnen de menschen slechts door zonderlinge vergissingen en verwarring van symbool en werkelijkheid, tot de vereering bijvoorbeeld van dieren gekomen zijn. Maar verbeeld u een troglodyt of den eigenaar eener paalwoning, onder het afkluiven van een ongebraden carbonade of onder het slurpen van een oestertje, peinzend over het verhevene, en tot de slotsom gerakend, dat hij slechts een mensch van gelijke beweging als hij, zijn vader slechts of zijn dorpshoofd, met dat mengsel van vrees en liefde kan naderen, dat het wezen van den godsdienst uitmaakt! Caspari stelt de vroegste menschen tegelijk veel te hoog en veel te laag. Van bovenmenschelijke wezens kunnen zij zich nog geen begrip vormen. Of de donder dreunt, de stormwind loeit, de hagel alles vernielt, de regen in plassen nederstroomt, de rivieren doet zwellen en buiten haar oevers treden, de armelijke hutten onbewoonbaar maakt, de sneeuw alles bedekt of met onweerstaanbare kracht van de bergen stort, of de nachten donker zijn en lang dan of de maan ze verheldert, of de liefelijke voorjaarszon alles doet ontluiken dan of de felle zomerzon alles verschroeit en de menschen doodt door zijn stralen, of zij bezwijken van hitte dan of zij bevriezen en omkomen van honger, het laat hen onverschillig; zij zien niet op of

om zich; zij vragen niet, waarom? en waardoor? — zij kennen geenerlei hoogere macht dan die van den vader, die hen kastijdde, of van den grooteren of kleineren despoot, die hun den voet op den nek zet. En deze zelfde stompzinnige wezens hebben tevens zulk een hoog zelfgevoel, dat zij het beneden zich achten, iets wat geen menschelijk hart in de borst draagt lief te hebben of te vreezen. De godsdienst, die aan het tijdperk van 't Animisme, den laagsten dien wij uit de geschiedenis kennen, voorafging, was „die Religion der Nächstenliebe"! *Credat Judaeus Apella!* En hoever strekte deze humanistische godsdienst, deze religieuze liefde tot den naaste zich uit, dat zij zelfs de roofdieren omvatte, die den naaste hadden opgegeten!

Ik wil niet eens stilstaan bij de geheel ongerechtvaardigde vereenzelviging van godsdienst en zedelijkheid, waartoe wij volgens Caspari moeten besluiten. Eigenlijk is het onjuist voor hem en voor degenen die 't met hem eens zijn, van den godsdienst der eerste menschen te spreken. Godsdienst hadden dezen eigenlijk niet, want menschenvergoding moge tot zekeren graad van godsdienstige ontwikkeling behooren, maar ons wordt hier uitdrukkelijk herinnerd, dat menschenvergoding iets anders is. Bij hen dus slechts de kiem, de zuiver moreele kiem, waaruit dan later de godsdienst zou voortspruiten, door een overbrengen der vereering van de zichtbare aardsche op de onzichtbare hemelsche machten. Indien het bewezen kon worden, wij zouden 't moeten aannemen; ik vrees echter, dat onze schrijver 't zelfs niet waarschijnlijk heeft gemaakt.

Maar wat ik niet kan nalaten op te merken, is, dat hijzelf zich schuldig maakt aan datgene wat hij in anderen afkeurt, of aan iets dergelijks althans. „Statt eines wirklichen Urmenschen mit noch unentwickelten und ungeläuterten Gefühlen und Vorstellungen," zoo lezen wij I, 275, „stellte man sich ein fertiges sentimentales Wesen vor, das halb träumerisch und auf das Erhabene sinnend in die wild aussehende Welt hinausblickte." Dit ziet op hen, die beweren zouden, dat de verschijnselen des hemels bij de eerste menschen een eerbiedig gevoel voor het verhevene zouden hebben gewekt. En toch moet hun godsdienst, volgens Caspari, met dien maatstaf worden gemeten, met dit onderscheid, dat zij het verhevene zochten in hun naasten kring.

Maar tegen welke windmolens strijdt hij hier? Wie stelt zich de eerste menschen als sentimenteele dwepers voor? Wie, als

hij meent, dat zij ook de hemellichamen en natuurverschijnselen kunnen vereerd hebben, verbeeldt zich, dat dit uit eerbiedige liefde tot het verhevene is geweest? Elders worden zekere denkbeeldige tegenstanders terechtgewezen, die den mensch een aangeboren piëteit tegenover de lichten des hemels en de dieren des velds toeschrijven. Mij is niemand bekend, die zoo iets beweert. Maar zonder zulk een aangeboren vroomheid waren er voor de stamvaders van ons geslacht redenen en aanleidingen genoeg, om aan de genoemde voorwerpen een zekere godsdienstige hulde te brengen.

Caspari is van oordeel, dat het Fetisisme eerst na de ontdekking van het vuur kan ontstaan zijn. Hij verbindt het Fetisisme onafscheidelijk met de tooverij, evenals bijvoorbeeld Sir John Lubbock en voor een deel ook Tylor doen, en tooverij ontleent volgens hem aan de vuurpriesters haar oorsprong. Noch het een, noch het ander kan ik toegeven. Op den klank af is Fetisisme en tooverij hetzelfde. Een fetis, een feitiço (factitius), is een toovervoorwerp. Maar men vergete niet, dat dit een naam is, door vreemdelingen, Portugezen waarschijnlijk, Europeanen in elk geval, aan die voorwerpen gegeven om de tooverij die er gewoonlijk mee werd gepleegd. Een fetis is in 't algemeen genomen een zinnelijk waarneembaar voorwerp, waaraan men zekere macht toeschrijft, en dat men daarom aanbidt; die macht, werkelijk voor den aanbidder, is een toovermacht voor ons; doch daarom werd er niet altijd mee getooverd. Moest nu de mensch noodzakelijk eerst het in 't hout en in den steen verborgen vuur kennen, voordat hij zich zulk een voorstelling vormen en zulke voorwerpen aanbidden kon? Ik zie niet, waarom. Daartoe was niets anders noodig dan zelfbewustzijn en die verwarring van het subjectieve en objectieve, van hetgeen slechts in de verbeelding en in het gemoed en hetgeen in de werkelijkheid bestaat, die een kenmerk van den natuurmensch is, ook nog op hooger trappen van ontwikkeling. Voor den natuurmensch leeft alles, ook de onbewerktuigde natuur: zijn alle voorwerpen personen zooals hij. Dat is de algemeene leer. Die voorwerpen, die hem niet raken, die hem schaden noch nut doen, laten hem onverschillig. Sommige, vele zelfs waarvan hij de macht ondervindt of meent te ondervinden, maakt hij zich tot bondgenooten, draagt hij met zich, plaatst hij in zijn huis, en wanneer zij zeer machtig zijn en van dien aard, dat hij ze niet met zich kan nemen, dan vereert en aanbidt hij ze. Hij maakt nog geen on-

derscheid tusschen den geest die er in woont en het voorwerp zelf; dat denkbeeld komt later; hij meent, dat de geest nog vast aan zijn lichaam, of liever de macht aan haar woning verbonden is, zooals hij dat van zichzelven gelooft. Een oude neger vertelde Römer [1]), dat hij eens, uitgaande voor een belangrijke zaak, op een steen trad, zoo groot als een kippenei, die hem bezeerde. „Ha, ha!" dacht hij, „zijt gij daar!" Dadelijk nam hij den steen op, die zich — met bewustzijn natuurlijk — zoo treffend aan hem had geopenbaard, die hem gekwetst had, omdat hij hem *wilde* kwetsen en dus zijn aandacht trekken — en schreef aan diens geleide het welslagen zijner onderneming toe. Zoo worden allerlei voorwerpen fetisen, door geheel toevallige oorzaken. Indien nu al de mensch eerst later, nadat hij de vonk had zien spatten uit den steen of het hout bij de wrijving zien ontvlammen, den machtigen geest in het voorwerp van het voorwerp zelf leerde onderscheiden, wat ik niet eens bewezen acht, dan is dat een fijner uitwerking van de oude leer, maar die in de oorspronkelijke voorstelling niet noodwendig ligt.

Tot dit Fetisisme behoort nu ook de boomen- en dieren-vereering en de aanbidding der hemellichamen op haar laagsten trap. Van de laatste zegt Sir John Lubbock, *Origin of Civilization*, 201, zeer juist: „To us with our knowledge of astronomy, the sunworship naturally seems a more sublime form of religion, but we must remember that the lower races who worship the heavenly bodies have no idea of their distance, nor consequently of their magnitude;" en de vereering van zon, maan en sterren, gewoonlijk onder den naam van Sabaeïsme als een hoogere vorm van godsdienst beschouwd, wordt dan ook terecht, o. a. door Schultze, tot het Fetisisme gerekend. Wat maakt nu dieren bijvoorbeeld en boomen, bepaalde boomen en dieren, tot fetisen? Men heeft sinds lang opgemerkt, dat de meest of uitsluitend aangebeden dieren die zijn, welke zich door een werkelijke of vermeende bijzondere eigenschap van de andere onderscheiden. Zoo bijvoorbeeld in Peru: de hond, de llama, de vos, de condor, de arend, de puma, vooral de slang; bij de Maori's van Nieuw-Zeeland: de spin; elders in Polynesië: de havik en de haai; in Siberië: de beer. De slangenvereering is zeer algemeen verbreid. Kon het anders, daar de Wilde die wezens het meest

[1]) Bij Tylor, *Primitive Culture*, II, 145.

vereert wier macht, al is zij hem schadelijk, hij 't meest bewondert? En het is daarom zeer natuurlijk, dat het dier „listiger dan al het gedierte des velds," loopend zonder voeten, verleidelijk schoon en gevaarlijk, een mensch en zelfs machtiger wezens dan de mensch doodend met een enkele beet, hen met reuzenkracht verworgend, zich gedurig verjongend, veel etend en lang vastend, een der voornaamste voorwerpen zijner aanbidding werd. Zoo wordt in Guinea de zwaardvisch zeer in eere gehouden, en nooit met opzet gevangen. Waarom? Het is zeer duidelijk, als men ziet wat er gebeurt, zoo hij soms bij toeval gevangen is. Dan wordt, voordat men waagt het dier op te eten, het zwaard zorgvuldig afgesneden, gedroogd en als fetis bewaard (Astley, II, 667). Zoo zijn de Kaffers gewoon, als zij een olifant gedood hebben, zich ernstig bij hem te verontschuldigen, met de plechtige verzekering, dat zij hem slechts bij ongeluk hebben getroffen — iets wat ook elders, bijvoorbeeld door de Siberiërs tegenover grootvader beer gedaan wordt — dan snijden zij den snuit af en begraven dien met veel vleiende toespraken. Uit beide gevallen blijkt zonneklaar, dat het vereerenswaardige of wil men goddelijke dezer dieren, naar de beschouwing van den Wilde, gelegen is in datgene, waardoor zij zich meest van de andere dieren onderscheiden, datgene wat niet zonder reden den natuurmensch het meest treffen moest. Wat heeft dit alles — en wij zouden nog een tal van voorbeelden kunnen aanhalen — wat heeft dit met het verborgen vuur te maken? En is zulk eene voorstelling niet primitief genoeg, om door den laagst staanden mensch te worden gevormd?

Wat wij van de fetisistische boomenvereering weten, bevestigt hetgeen de dierendienst ons leerde. Doorloopen wij bijvoorbeeld de reeks van feiten, door Sir John Lubbock in zijn *Origin of Civilization*, 208 vgg. vermeld! — en ik verzoek daarbij op te merken, dat hij zeker een onwraakbaar getuige is, omdat hij van 't Fetisisme een andere verklaring geeft dan ik. De heilige boom door Oldfield (*Exped.* II, 117) in Addacudah gezien, was „reusachtig groot en breed"; de heilige larix te Beresov, waarvan Erman (*Trav. in Siberia*, I, 464) gewaagt, was „vijftig voet hoog", terwijl hij zes voet boven den grond zich in tweeën spleet en weer vereenigde, en hij voegt er bij, dat in de meeste gevallen, waarvan de Russen verhalen, de bijzondere heiligheid van den boom te wijten was aan het zonderlinge van zijn

groei en vorm. Hetzelfde getuigt Marsden van den boomencultus op Sumatra. De cypres te Mexico vereerd, was volgens Tylor, die hem zag (*Anahuac*, 215 vgl. 265), zeer oud en buitengewoon van omvang. Darwin (bij Lubbock 212) zag boomen in Patagonië, die vereerd werden omdat ze, op een hoogte staande, algemeen zichtbaar waren en daar ook zeer zeldzaam zijn [1]). Alweder vraag ik: Zijn dergelijke voorbeelden van aanbidding, zoo zuiver fetisistisch als ze wezen mogen, niet psychologisch volkomen verklaarbaar uit de naïeve bewondering van den natuurmensch voor het groote en buitengewone, zonder dat wij onze toevlucht behoeven te nemen tot ideëenassociaties uit de vinding van het vuur ontstaan?

Er is dus geen reden om het Fetisisme van den oudsten godsdienst uit te sluiten. Maar ook de tooverij behoeft daaraan niet geheel vreemd te zijn geweest, al heeft zij na het tooveren met vuur een hooger vlucht genomen en een belangrijke uitbreiding ondergaan. Althans die zuiver materialistische tooverij niet, die een deel van iemands lichaam of althans een stoffelijk voorwerp door hem gebruikt noodig had, om een goede uitwerking te hebben. Zij behoort zeker tot een tijdperk, toen men lichaam en geest nog niet van elkander wist te onderscheiden.

En is het zoo zeker, dat zelfs het Spiritisme, het geloof in vrij rondwarende, het lichaam verlatende, onzichtbare geesten, niet ouder zijn kan dan de uitvinding van het vuur? Caspari bestrijdt Tylor en anderen, die het Spiritisme afleiden uit het droomen; want, zegt hij, in den droom is het juist de zinnelijk waarneembare verschijning, die men ziet. Men meent niet iemands geest, maar den persoon zelf te zien. Maar hij vergeet vooreerst, dat men niet slechts in onzichtbare, maar ook in zichtbare geesten geloofde. Geesten en spoken worden gevoeld, gehoord en gezien. En ten andere vergeet hij, dat men niet slechts droomt van anderen, die tot ons komen, maar dat men zich in den droom ook naar verre plaatsen begeeft. Als de Wilde in zijn slaap op een schoon jachtveld of aan een vischrijken stroom is geweest, en men hem verzekert, dat zijn lichaam de hangmat niet verlaten heeft, dan ligt voor hem de gevolgtrekking voor de hand, dat zijn geest — hij moge zich dien stoffelijk of onstoffelijk voor-

---

[1]) Vgl. ook wat Fergusson in zijn *Tree and serpent worship*, 74, van den merkwaardigen boom te Tessore (in Britsch-Indië) verhaalt.

stellen — zijn ik, zijn ziel, een verren tocht kan ondernemen, terwijl zijn lichaam in rust is. Bovendien, het zelfbewustzijn is genoeg, om een dualistische beschouwing te doen ontstaan. En men vergete de schaduw niet, die de voorstelling van schimmen in het leven riep.

Eerst veeteelt en landbouw, zegt men, leiden tot aanbidding van de hemellichamen als de hoogste godheden, waartoe de uitvinding van het vuur den weg reeds baande. Maar alweder vraag ik, of het bewezen is, dat de mensch, voordat hij het vuur kende, geen vee hield en geen zaad zaaide? Caspari verhaalt ergens van de mieren, dat zij in zekeren zin veehouders en landbouwers zijn; ik geloof echter niet, dat zij stoken. En is de mensch, zelfs de „Urmensch" zoo veel minder dan deze insecten, dat hij niet reeds zeer vroeg kan geleerd hebben, sommige dieren te temmen en een primitieven landbouw uit te oefenen? Ook, al ware dit zoo, dan zou hij toch zonder dat den invloed van de seizoenen en de weersgesteldheid, d. i. van de hemelsche machten genoegzaam ondervinden, om ze te vreezen en te vereeren.

Want het ideaal van den offerdienst, dat Caspari in het vroegste tijdperk van de menschelijke ontwikkeling wil plaatsen, het brengen van gaven uit dankbaarheid en eerbiedige liefde, beantwoordt zeker niet aan de werkelijkheid. Dankbaarheid en vereering mogen daaraan niet geheel vreemd geweest zijn, vrees en zucht om den toorn der vergramde machten af te wenden, om de godheid te verzoenen en af te koopen of de bovenmenschelijke machten, die men zich tot bondgenooten wilde maken, door spijze te sterken, zijn zeker de voornaamste drijfveeren geweest. De godsdienstige beschouwing van alle kinderlijke volken, die historisch vaststaat, bewijst dit.

Metéénwoord, de twee groote fouten van Caspari's theorie zijn deze: vooreerst, dat hij, gelijk men dat zoo menigmaal beproefde, alles uit ééne oorzaak verklaren wil, zoodat ten laatste de geheele godsdienst uit het ontdekken van het vuur zou geboren zijn; en ten andere, dat hij den mensch in het eerste tijdperk zijner ontwikkeling, niet slechts met de dieren vergelijkt, maar daarmee gelijk, ja ten deele daar beneden stelt, en hem toch ook weder in andere opzichten idealizeert.

Het is billijk, dat wij na de kritiek aan onzen schrijver ook den lof niet onthouden die hem toekomt.

Wat ik hem aanstonds toestem is dit: dat de godsdienst der Wilden dien wij kennen niet de oudste godsdienst kan geweest zijn, maar dat aan dit spiritistisch Animisme een ruwere godsdienstvorm, een zeker materialistisch Fetisisme moet zijn voorafgegaan; ook, dat het vinden van de kunst om vuur te maken op den godsdienst, gelijk op de geheele beschaving, van overwegenden invloed geweest is en dien, zoowel wat de leer als de gebruiken betreft, geheel moet hebben hervormd. Dergelijke groote veranderingen in het maatschappelijk leven, waartoe ook het algemeen worden van den akkerbouw, de uitvinding van het schrift, de vorming van grootere staten en meer andere behooren, kunnen niet zonder terugslag op het religieuze leven blijven. Heeft Caspari uit de ontdekking van het vuur te veel afgeleid, sommige gevolgen daarvan heeft hij zeker met juistheid aangegeven.

Willen wij nu den oorsprong van den godsdienst en tevens een juiste verklaring van de latere godsdienstvormen vinden, dan moeten wij trachten dien oudsten godsdienstvorm door abstractie uit de jongere, uit het bekende en historisch gegevene, te reconstrueeren. Daartoe moet een scheiding beproefd worden tusschen datgene, wat in den godsdienst alleen op het vuur betrekking heeft en uit het gebruik daarvan moet zijn voortgekomen, en datgene wat tot een vroegere periode *kan* hebben behoord. Leert nu het historisch onderzoek, dat dit ook juist het oudste is en bij de minst ontwikkelde volken of stammen meer dan bij andere voorkomt, dan kunnen wij vermoeden, dat het ook oorspronkelijker is en dat het tot de bestanddeelen van den oudsten godsdienst behoort; een vermoeden, dat dan zelfs tot hooge waarschijnlijkheid klimt.

Het is de verdienste van Caspari, op de noodzakelijkheid van deze scheiding te hebben gewezen en daarmee zelf het eerst te zijn begonnen. Een eerste proeve op zulk een gebied kan, uit den aard der zaak, nog niet geheel afdoend zijn, maar zij is reeds zeer veel. Met eenzijdige liefde laat hij al het licht op die éene ontdekking vallen, waardoor niet weinig, wat wij niet uit het oog mogen verliezen, ten onrechte in de schaduw wordt gesteld. Maar het is goed, dat hij op haar gewicht opmerkzaam heeft gemaakt.

Daarenboven heeft hij zeer juist gezien, dat aan de vereering van de familie-, gemeente-, en stamhoofden in den oudsten godsdienst een zeer voorname, indien al niet de voornaamste plaats

toekomt. Wil hij voor dit tijdperk daaruit ook weer alles verklaren, hij heeft recht er groot gewicht aan te hechten en wij doen wel zijn wenk ter harte te nemen, al pogen wij zijn hypotheze van haar eenzijdigheid te zuiveren. Het is toch opmerkelijk dat de godsdienstige hulde, bij de eerst-beschaafde of bij de lager staande wilde volken aan hoofden en vorsten en voorvaders bewezen — ik noem slechts de Egyptenaars, de Chinezen, de Oeral-altaïsche volken, wier godsdienst wel den naam van familiegodsdienst mag dragen — zulk een voornaam bestanddeel van hun godsdienst uitmaakt, terwijl het bij hooger ontwikkeling meer op den achtergrond treedt.

Zullen wij dus tot een eenigszins bevredigende oplossing van dit vraagstuk geraken, dan moet ons onderzoek voornamelijk op deze punten gericht zijn: Wat leeren de overblijfselen uit de vroegste periode van het menschelijk geslacht omtrent den beschavingstoestand, vooral omtrent het bedrijf van dit primitieve menschenras? Blijkt het, dat zij zich hoofdzakelijk met jacht en vischvangst hebben beziggehouden, dan moeten de godsdiensten der jagers- en visschersvolken, zoover wij die kennen, bestudeerd worden, om, na uitzuivering van al datgene wat op het vuur betrekking heeft, de vraag te beantwoorden, welke wezens zij bij voorkeur en hoe zij hen vereeren? Ook van de veehoeders en akkerbouwers zal dit onderzocht moeten worden. Dan zal men zijn aandacht moeten schenken aan hetgeen de godsdienstgeschiedenis leert omtrent de aanbidding van vorsten, vaderen, eerste menschen. Eindelijk zal de vuurdienst een voorwerp van nauwkeurig onderzoek moeten uitmaken. Zoo alleen kan men tot rezultaten komen, waarop met eenige zekerheid mag worden gebouwd. Waarschijnlijk zal het dan blijken, dat de ontdekking van het vuur wel een groote hervorming in de godsdienstige denkbeelden en gebruiken veroorzaakte en in mythologie en eerdienst een geheel nieuw, belangrijk element bracht, dat zij dus voor de godsdienstige ontwikkeling rijk aan gevolgen was, maar dat niet weinig van de mythologische stof en van den ritus, hoe ook nu gewijzigd, in eenigszins anderen vorm reeds tot een vroeger tijdperk behoorde, en dat men in dit vroegere tijdperk behalve menschen, ook natuurvoorwerpen en natuurverschijnselen, met name boomen en dieren, zon, maan en sterren vereerde.

Leiden, Maart 1873. C. P. Tiele.

STRAUSS EN HET CHRISTENDOM.

DER ALTE UND DER NEUE GLAUBE, LEIPZIG, 1872 [1]).

Toen de bekende Dr David Friedrich Strauss in 1835 voor de eerste maal zijn „Leben Jesu" uitgaf en daarin nagenoeg al het historische in de evangeliën in sagen en mythen oploste, werd de christelijke wereld met verbazing en onrust vervuld. Was dit de uitkomst der historische critiek, wat bleef er dan over van 'tgeen gedurende achttien eeuwen de troost en de kracht der menschheid geweest was in leven en in sterven? Toch meende Strauss de verschrikte gemoederen gerust te kunnen stellen door in eene „Schlussabhandlung" philosophisch en op ideale wijze te reconstrueëren wat in historischen vorm gevallen was en volgde hierin het voetspoor, reeds vroeger door Kant, Fichte, Schelling, Hegel en zelfs door Jacobi ingeslagen. Het ideale, dat aan den historischen persoon van Jezus zich had vastgeknoopt, zou blijven, en de idee, niet in één exemplaar volledig uitgedrukt, in de menschheid als „Gattung" hare verwezenlijking te gemoet zien. Zelfs hierbij bleef het niet. Strauss zelf begreep dat er ook na zijne critiek nog meer van het Christendom overbleef,

[1]) Dit opstel werd oorspronkelijk geschreven ten behoeve van het Tijdschrift: *The theological Review. A Journal of religious thought and life,* waarin het, vertaald in het Engelsch door Rev. Ph. H. Wicksteed, dezer dagen verschenen is. Het bevat eene critiek op het eerste gedeelte van het boek van Strauss. waarin de vraag „Zijn wij nog Christenen"? ontkennend wordt beantwoord Over het tweede deel, waarin de vraag: „hebben wij nog godsdienst?" ter sprake komt, heb ik voorshands, na de uitstekende critiek van Dr Rauwenhoff, niet noodig geacht te handelen, waarnaar het mij dus vergund zij den lezer te verwijzen.

dan eenige ideeën, die aan een historisch persoon ten onrechte waren vastgeknoopt. Hij schreef dus in 1839, in hetzelfde jaar waarin zijn „Leben Jesu" voor de derde maal verscheen, de bekende „Zwei friedliche Blätter". Christus, heette het daar, is het hoogste genie op het gebied der godsdienst, dat als zoodanig „niet slechts in graad maar ook in soort boven alle anderen verheven is." „Moge het op elk ander gebied dan dat der godsdienst moeilijk zijn te bepalen wat het hoogste is, in de godsdienst is het die eenheid van 's menschen zelfbewustzijn met zijn bewustzijn aangaande God, uit kracht waarvan het eerste in al zijne werkingen zóó geheel en al door het laatste wordt ingenomen, dat de mensch dit bepaald *worden* door het goddelijke tevens als zijne eigene zelfbepaling kent en ondervindt. Daar nu in Jezus deze eenheid werkelijkheid geweest is en hij ze niet alleen met woorden uitgesproken maar ook in elke omstandigheid des levens met de daad tot waarheid gemaakt heeft, zoo volgt hieruit, dat hij op het gebied der godsdienst eene hoogte bereikt heeft, waarboven de toekomst niets hoogers ooit zal kunnen opleveren, al stemt men toe, dat op elk ander gebied, b.v. van philosophie en natuurkunde, de menschheid thans hooger staat dan hij." — „Zoo min derhalve de menschheid ooit zonder godsdienst zijn zal, zoo min zal zij ook ooit zijn zonder Christus; want godsdienst te willen zonder Christus, zou niet minder ongerijmd zijn dan aan de poëzie zich te wijden, zonder acht te slaan op Homerus, Shakespeare enz". „En deze Christus, in zoover hij van den hoogsten vorm der godsdienst onafscheidelijk is, *is een historische, geen mythische persoon, een individu, geen symbool*. Tot dezen *historischen* Christus behoort slechts datgene uit zijn leven, waarin zijne volkomenheid op godsdienstig gebied zich uitdrukte, zijne woorden, zijn zedelijk handelen en lijden. Al wat in zijne daden met het zedelijke niet onmiddellijk samenhangt, zooals zijne wonderen, en nog veel meer wat, in plaats van uit zijn binnenste te zijn ontsproten, slechts uitwendig met hem geschied is, zooals zijn dood, als uitwendig feit beschouwd, en verder zijne opstanding en hemelvaart, kan slechts religieuse waarde hebben door zijne symbolische beteekenis." — „Derhalve", zoo eindigt Strauss, „geen vrees, dat Christus voor ons verloren gaan zou, wanneer wij ons ook genoodzaakt zien, veel van 'tgeen men tot hiertoe Christendom noemde prijs te geven. Hij blijft ons en allen te zekerder, naarmate wij minder angstvallig aan leeringen en mee-

ningen vasthouden, die, voor het denken aanstootelijk, tot afval van Christus kunnen leiden. Blijft voor ons derhalve Christus bestaan, blijft hij ons als het hoogste wat wij in godsdienstig opzicht kennen en vermogen te denken, blijft hij voor ons diegene, zonder wiens tegenwoordigheid in het gemoed geene volkomen vroomheid mogelijk is: dan blijft ons immers hiermee in hem het wezenlijke in het Christendom", bl. 104 verv.

Zoo oordeelde Strauss in 1839, vier jaren na het verschijnen van zijn „Leven van Jezus" en leverde hij destijds het bewijs, dat de critiek hem den Christus, ook den historischen Christus, niet had ontnomen. Zelfs het wondervolle in dat leven, tot het rijk der mythen behoorende, behield als zoodanig zijne hooge waarde als symbool, terwijl hij wat als historie overbleef genoegzaam keurde om aan Jezus voortdurend eene geheel eenige, ja de hoogste beteekenis toe te kennen op het gebied der godsdienst. In zijne „Glaubenslehre" van 1840 wordt die beschouwing gemist en verzuimde hij, bij de historische ontwikkeling van ieder leerstuk, zorgvuldig te onderscheiden tusschen 't geen van Jezus zelven afkomstig en 't geen later van het Christendom gemaakt is. Reeds dáar wordt gesproken van de breede kloof, die den wetenschappelijken man van den geloovige scheidt en wordt het geloof aan de onsterfelijkheid, waaraan hij nog in de „Friedliche Blätter" als „Fortentwicklung" vasthield, voor „den laatsten vijand verklaard dien de wetenschap had te overwinnen." Veertien jaren later gaf Strauss, opgewekt door den arbeid van Renan, eene geheel nieuwe omwerking van het „Leven van Jezus," waarin hij, ook met het oog op den critischen arbeid van Baur en zijne school, aan het historische en mythische in de evangeliën een afzonderlijk onderzoek wijdde, en daarbij nog redelijk genoeg was, om ten aanzien van sommige aanstootelijke voorstellingen, die de evangelisten aan Jezus toekennen, b. v. aangaande zijne wederkomst, te twijfelen, of zij wel met recht aan hem zijn toegekend. Zelfs nog later in zijne „Voorlezingen over Voltaire," straalt de toeleg door om den historischen Jezus te onderscheiden van de latere kerkelijke voorstellingen aangaande zijn persoon, en deed hij opmerken dat het „écrasez l'infame" van Voltaire niet Jezus zelven, maar de kerkleer betrof. Had Strauss met het Christendom gebroken, hij bleef echter een geopend oog houden voor het ware en goede in het Christendom, en toonde hij zich in zijn „Reimarus" afkeerig van de rationalistische critiek dier

dagen, omdat zij niet op eene billijke waardeering van Bijbel en Christendom, maar op beider bestrijding en vernietiging was aangelegd.

Kunnen wij hetzelfde zeggen van het onlangs verschenen geschrift van Strauss, onder den titel: „Der alte und der neue Glaube"? Het tegendeel is waar. Dit geschrift is niets meer en niets minder dan een partijschrift tegen het Christendom en tegen elken vorm waarin het zich in den loop der tijden heeft voorgedaan. Als resultaat wordt door den schrijver voorgedragen: „Derhalve is het mijne overtuiging: wanneer wij geene uitvluchten willen zoeken, wanneer wij niet draaien en verdraaien willen, wanneer wij ja ja en neen neen willen laten blijven, kortom, wanneer wij als eerlijke en oprechte menschen willen spreken, zoo moeten wij erkennen: wij zijn geen Christenen meer," bl. 90.

Hoe kwam de schrijver tot dit resultaat? Wie thans in eene beoordeeling wil treden van het Christendom zal wel in de eerstè plaats de vraag moeten stellen: welke is de godsdienst, die, volgens een critisch onderzoek der bronnen, oorspronkelijk bestond in het hoofd en het hart van Jezus? Het Christendom te beoordeelen naar een anderen maatstaf, b. v. naar den vorm waarin het zich in de R. K. kerk, in de Protestantsche orthodoxie, in het rationalisme of zelfs in de geloofsleer van Schleiermacher heeft voorgedaan, is even onwetenschappelijk als dat men in het oordeel over de Platonische wijsbegeerte niet met Plato zelven en zijne eigen schriften, maar met de latere Neo-platonici te rade ging of de waarde van Aristoteles wilde afmeten naar de opvatting van zijne denkbeelden in de middeleeuwen.

Wat deed Dr Strauss?

Ook hij wil, zegt hij, niet te rade gaan met deze of gene christelijke confessie, niet met een of anderen gemengden vorm, maar „met den zuiveren grondvorm" van het Christendom. Waarin bestaat nu die oorspronkelijke vorm? Is het de godsdienst van Jezus zelven? Neen, als „zuiveren grondvorm" noemt de schrijver de twaalf artikelen van het Symbolum apostolicum. Wij vragen: is dat dan het oorspronkelijk Christendom? Was het Jezus te doen om eene confessie, om ingang te verschaffen aan eene geformuleerde leer, of wel integendeel om een nieuw godsdienstig leven te wekken en om beginselen, die op godsdienstig gebied bij elken leervorm moeten gelden? Was hij een dogmaticus, een steller van artikelen, hij, die, met daarlating van 'tgeen op zedelijk godsdienstig gebied enkel formeel en dus on-

wezenlijk was, de vervulling of ontwikkeling predikte van den zedelijken inhoud van „wet en profeten", en, in plaats van het zedelijk leven der menschen te reglementeeren, op beginselen aandrong en op verandering van zin [1]); hij, die van al wat Israël in zijne schriften heilig was als hoofdzaak niets meer en niets minder overhield dan de liefde tot God en tot den naaste [2]) en als richtsnoer predikte: „wat gij wilt dat u de menschen doen, doet gij hun ook alzoo, want dit is de wet en de profeten [3])"? Was hij een dogmaticus, die het ware zedelijk leven der liefde evenmin afhankelijk maakte van Joodsche leerstukken als van de vormen der Joodsche theocratie, maar het echt menschelijke overal, zelfs in Heiden en Samaritaan, waardeerde [4])? Was hij een dogmaticus, die zonder zich te beroepen op eenig uiterlijk gezag van overlevering of schrift, in het gezond verstand en het geweten der menschen zijn pleitbezorger zocht en den waren profeet erkende aan de zedelijke macht, door hem uitgeoefend [5])? Het Christendom is dus in zijn oorspronkelijken vorm geen belijdenis of symbool, en het daarnaar te beoordeelen is ongeoorloofd.

Toch ging Strauss van deze oudste confessie uit. Maar hij wist immers en toont ook in zijn laatste geschrift te weten, dat in dit symbolum niet weinig voorkomt, dat aan het Christendom oorspronkelijk vreemd is. De godsdienst van Jezus bestond immers lang vóór het ontstaan van het geloof aan zijne bovennatuurlijke geboorte, aan zijn verzoenend sterven, zijne opstanding en hemelvaart. Jezus heeft zich geene bovennatuurlijke afkomst, zelfs niet uit David [6]), toegekend. Nazareth, niet Bethlehem, noemt hij zijne vaderstad [7]). De titel van „eeniggeboren Zoon" [8]) is niet van hem afkomstig. Jezus heeft vergeving van zonden gepredikt, vóordat hij aan het kruis stierf [9]) en de zijnen leeren gelooven aan opstanding en eeuwig leven [10]), vóordat het iemand in de gedachte was gekomen zijne lichamelijke opstanding en hemelvaart tot geloofsartikelen te maken. Dit alles maakt dus het wezen des Christendoms niet uit. Ook van „eene heilige, algemeene Christelijke kerk" is bij Jezus, die geene kerk gesticht heeft, geen

---

[1]) Matth. III: 17, V: 17 verv. IX: 13. [2]) XXII: 34—30.
[3]) VII: 12. [4]) VIII: 10, Luc. X: 29—37.
[5]) Matth. IX: 14—17, XI: 2—6, XII: 39, 41, 42.
[6]) Mc. XII: 35—37. [7]) VI: 4. [8]) Joh. I: 18, III: 16.
[9]) Mt. VI: 12, IX: 2, Lc. VII: 48.
[10]) Mt. XXII: 29—32. Verg. Joh. XI: 25—27.

sprake, en van „eene opstanding des vleesches” wist hij niet, die het leven der toekomende eeuw heeft voorgesteld als een geestelijk leven, aan dat der engelen gelijk.

Doch niet alleen dat Dr Strauss het Symbolum en de feiten en leerstukken aldaar vermeld tot maatstaf bezigt voor zijne beoordeeling van het Christendom, maar hij ontziet zich zelfs niet om aan het Symbolum leeringen vast te knoopen, die in den tijd toen het ontstond, nog geenszins aan de orde waren. Van de drieënheid, die Strauss er in leest, weet het Symbolum nog evenmin iets als de aan het Symbolum ten grondslag liggende doopsformule, Matth. XXVIII: 19. De schepping in zes dagen moge ondersteld worden, maar zij wordt niet vermeld. De voorstelling er van dagteekende onder Israël eerst van betrekkelijk later tijd, als de vrucht eener bespiegeling over de wijze waarop de wereld haar ontstaan aan God te danken had. De vromen onder Israël hebben eeuwen lang geloofd aan God, den oneindigen oorsprong aller dingen, vóor dat de Elohist van uit het land der ballingschap de geschiedenis der schepping schreef in zes dagen. Dat Jezus en de apostelen het scheppingsverhaal van Genesis in hunne voorstelling hebben opgenomen, is even zeker als dat zij er van zwijgen en dat althans de groote waarheid „uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen” van deze voorstelling door niemand hunner afhankelijk gemaakt is. Nog minder weet het Symbolum te spreken van een val der eerste menschen en van de erfzonde en de erfelijke schuld, daaruit geboren voor het geheele menschdom. Van het eerste menschenpaar, van Adam en Eva, laat staan van een val des menschdoms in Adam, door Strauss tot het Christendom gebracht, weten zelfs de latere Israëlietische profeten nog niets. Wat Jezus aangaat, hij was zoover verwijderd van de leer, dat alle menschen door Adams val bedorven waren, dat hij het bestaan niet slechts van „boozen”, maar ook van „goeden” onderstelde, van „goede menschen” sprak, „die uit den schat huns harten goede dingen voortbrengen,” en onder de verschillende soorten van aarde ook „goede aarde” opnoemde, waarin het zaad der godsdienst van zelf en voorspoedig ontkiemt en, in weelderige halmen opwassende, tot honderdvoudige vrucht voortbrengt [1]). Het woord „zondaars” is dus in zijn mond ook niet, gelijk later, de benaming van alle menschen zon-

[1]) Mt. V: 45, XII: 35, XIII: 8.

der onderscheid, waarom hij dan ook zijne discipelen en voorts in 't algemeen vrome menschen van „de zondaars" onderscheidt [1]). Zelfs Paulus, die buiten de gemeenschap met Christus alle menschen zondaars noemt en de algemeenheid van zonde en verderf van Adam afleidt [2]), weet van een staat der rechtheid vóor den val zóo weinig, dat hij den eersten mensch als aardsch en zinnelijk voorstelt, het natuurlijke in orde des tijds aan het geestelijke doet voorafgaan en in de wereldgeschiedenis geen ander proces kent dan 't geen aanvangt met een nog zinnelijken natuurstaat, waaruit de mensch, door de periode van het wettelijke leven heen, door Christus komt tot de ware zedelijke vrijheid [3]). Wat gaf dus aan Strauss recht om bij de behandeling van het Symbolum leeringen ter sprake te brengen, die eerst lang na het Symbolum ontstonden en waarvan noch Jezus noch de apostelen noch zelfs de oude Grieksche vaders [4]) iets geweten hebben en die eerst door den invloed van Augustinus in de christelijke dogmatiek hare plaats verkregen? Wat gaf hem verder recht om bij het leerstuk der schepping in het Symbolum de leer te brengen, dat de val des menschen is veroorzaakt door den duivel, van wiens bestaan noch het eerste noch het latere scheppingsverhaal iets vermelden, en die, als oorzaak van het kwaad aan de godsdienst van Israël oorspronkelijk vreemd, eerst aan den invloed van het Parsisme is ontleend? Moeten wij toestemmen, dat Jezus, evenals zijn geheele tijd, aan het bestaan en de werking van „den booze" geloofd heeft, het is niet minder waar, dat hij op erkend echte plaatsen slechts een paar malen, en misschien zelfs dáar niet, „den booze" genoemd [5]) en, wel verre van er een leerstuk van te maken, de zonde uit den mensch zelven afgeleid [6]), ze aan de zwakheid van het vleesch en aan onverstand toegeschreven en tengevolge hiervan den zondaar beschouwd heeft niet als een duivel, maar als een kranke, die genezing behoeft, als een blinde, wiens oogen geopend moeten worden, en voor zijne vijanden gebeden heeft, „omdat zij niet wisten wat zij deden". Van het booze als beginsel, als eene diabolische macht, spreekt Jezus nergens. Wat deed het dus, bij zulk eene beschouwing van den mensch, ter zake, of Jezus, in zijn omgang met zijne tijdgenooten,

---

[1]) Matth. V: 46, 47. vgl. Lc. VI: 32. [2]) Rom. III: 9—19, V: 12 en verv.
[3]) 1 Cor. XV: 45—49. [4]) Clem. Al. Stron. VI: c. 11, 12. Orig. c. Cels. IV: 3.
[5]) Mt. V: 37, VI: 13. Mt. XIII 29 en 39, zijn niet van Jezus.

zich bediende van de gebruikelijke voorstelling, daar deze op zijne beschouwing van de zonde niet den minsten invloed uitoefende [1])?

Hoe geheel anders was het later, toen Paulus en na hem de Paulinische evangelist den duivel voorstelden als „den god dezer eeuw", en de vierde evangelist de zonde van de eerste menschen aan den duivel toeschreef [1]) en, onder den invloed van een metaphysisch dualisme, aan de gnostiek ontleend, onderscheid maakte tusschen de „kinderen Gods" en de „kinderen des duivels" en de laatsten voorstelde als van huis uit boos en voor het goede even onvatbaar als hun vader de duivel zelf [2])! Wat doet het voorts, ter waardeering van Jezus, ter zake, dat Luther waande met een persoonlijken duivel strijd te voeren, en gaat het aan om latere bespiegelingen over den booze en zijne trawanten, voor een goed deel aan het Germaansche heidendom ontleend, op rekening te stellen van de Christelijke godsdienst? Bl. 22. Toch geschiedt dit door Strauss, en hij gaat hierin zelfs zóover, van niet alleen eene uitspraak 1 Joh. III: 8, die hij zelf niet aan den apostel Johannes toekent, als een woord van Johannes aan te halen, maar hieruit af te leiden, dat, bijaldien er geen duivel bestond, de komst van Jezus overbodig zou geweest zijn. Bl. 22. Heeft Jezus dan, volgens het N. T., het symbolisch verhaal, Matth. IV: 1–11, uitgezonderd, hetzij in de werkelijkheid hetzij in zijne verbeelding een persoonlijken strijd gestreden met den duivel, zooals sommige kerkvaders het naderhand zich voorstelden? Zulke wapenen tegen het Christendom zijn stomp.

Aan het Symbolum wordt verder door Strauss vastgeknoopt de verlossing der menschen door het bloed des kruises en wel in dezen vorm, dat Jezus in zijn lijden en sterven den toorn Gods in hunne plaats heeft ondervonden en hen zoodoende van de verdiende straf bevrijd heeft. Waar staat daarvan wederom iets in het Symbolum te lezen? Dagteekent dan deze leer niet eerst van de dagen van Anselmus, en was zelfs deze er reeds aan toe om den dood van Jezus voor te stellen als aequivalent voor de verdiende straf? De vraag is echter: behoort die voorstelling tot de leer van Jezus? Heeft hij ergens, dan alleen in het latere glossema,

[1]) In de „Friedl Bl.", bl. 128, rekende Str. de leer over den duivel onder de voorstellingen, „welche der Grundanschauung des Christenthums eigentlich widersprechen und aus der früheren Religion äusserlich herübergenommen sind."

[2]) 2 Cor. IV: 4. Zie mijn: Het Paulinisch Evangelie, bl. 235, 236.

[3]) Joh. VIII: 44. Zie mijn: Het Evangelie naar Johannes, bl. 90 v.

Matth. XXVI: 28 (vgl. Mc. XIV: 24), de vergeving der zonden vastgeknoopt aan zijn dood, en heeft zelfs zijn Paulinische biograaf aan eenig middelaarschap of voorspraak gedacht, toen hij de gelijkenis van den Farizeër en den tollenaar of van den verloren zoon ter neder schreef? Zoo dikwerf Jezus sprak van zijn sterven, stelde hij het voor als een gevolg van zijn strijd met de Joodsche hiërarchie, met onverstand en boosheid [1]), en verwachtte van dit betoon zijner zelfopofferende liefde [2]) de vestiging van het verbond, d. i. zegepraal der godsdienst [3]). Zelfs bij Paulus komt in de leer des kruises niets voor wat de latere satisfactieleer kan wettigen. De dood van Christus is bij hem een offer, maar een zedelijk offer, waarvan de kracht ter vrijmaking van den mensch van het juk der wet zich meedeelt aan hen, die door geloof met Christus zijn vereenigd; en wat in zijne schriften voorkomt van de genoegdoening door den dood des kruises aan den eisch der wettelijke gerechtigheid, die den dood des overtreders eischt, Rom. III: 25, heeft geene andere strekking dan om te doen zien, dat de wet op Christus, die gestorven was maar door de macht des geestes den dood had overwonnen, en evenzoo op de zijnen, die met hem sterven en opstaan, haar recht verloren had, en is dus voor eene apologie te houden van het Christendom tegenover het wettelijke Jodendom, zonder eenige consequentie voor het vervolg. Dit valt te meer in het oog, daar Paulus de wet met hare straffen en bedreigingen als een interim beschouwde, ingericht naar een onmondigen toestand, waarin het kind nog onder voogden en verzorgers staat en van de ware betrekking, waarin het tot zijn vader staat, zich niet bewust is [4]). Deze beschouwing van Jezus' dood wordt dan ook bij den vierden evangelist, die met de Joodsche wet voorgoed gebroken heeft, niet meer aangetroffen. Hem is het kruis de verhooging van Jezus [5]), de zegepraal der waarheid over den logen [6]), de hoogste daad van zelfopofferende liefde [7]), geen zoenoffer ter voldoening aan de gerechtigheid der wet, maar de vervulling van het pascha, het zinnebeeld der toewijding van den mensch aan God [8]).

Het is hier de plaats om te doen opmerken, hoe Strauss niet

[1]) Matth. XVI: 27; XVII: 22, 23; XX: 18, 19; XVII: 12, XXI: 33 v., XXIII: 34—37. [2]) Matth. XVI: 24—26; XX: 22, 23, 28.
[3]) Mc. XIV: 24; Mt. XXI: 42. [4]) Gal. III: 24, IV: 1—3.
[5]) Joh. III: 14; VIII: 28, XII: 32. [6]) Joh. XVI: 33. XIV: 30, 31.
[7]) XIII: 1, 15, 34, XV: 13; X: 11, 12. [8]) Joh. XIX: 36.

alleen bij de behandeling van het Symbolum van leeringen gewaagt, die aan het Symbolum zelf, aan de apostelen en aan Jezus vreemd zijn, maar ook over de kerkleer eene critiek oefent, die als onwaar en onrechtvaardig moet afgewezen worden. In zijne voorstelling der kerkelijke satisfactieleer heet het, dat ieder in die handelwijs van God om in plaats van den schuldige een onschuldige te straffen het werk van „een barbaar" ziet, bl. 29, waarbij hij niet verzuimt zijnen lezers met zeker welbehagen het gezegde te herinneren van Diderot: „Il n'y a de bon pére qui voulut ressembler à notre père céleste." Wij voor ons stellen ons geen partij voor de kerkleer, die ons bij de vraag naar het Christendom niet aangaat. Maar is het in onzen tijd geoorloofd eene leer, die in de juridische vormen van den tijd, waarin zij ontstond, de poging waagde, om te doen begrijpen, hoe de eeuwige liefde, behoudens de eischen der rechtvaardigheid, den zondaar kan begenadigen, aan hoon en verachting prijs te geven? Heeft dan een God, die, door enkel liefde gedrongen, een verlossingsplan beraamt en verwezenlijkt, waarbij zoowel aan zijne liefde als aan den eisch zijner gerechtigheid wordt voldaan, iets van een barbaar, „wien het om het even is of de gemaakte schuld door den schuldenaar of door een ander wordt voldaan?"

Niet beter is het gesteld met de spotternij, die Strauss zich veroorlooft ten aanzien van de kerkelijke leer der drieëenheid, eene leer, wier speculatief diepzinnig karakter niet had mogen miskend worden, al philosopheert men thans over het goddelijk wezen ook niet meer in dien vorm. Betere dingen had Strauss kunnen leeren van Hase, Baur, Schweizer, die, evenmin als hij de kerkleer toegedaan, haar echter weten te begrijpen en hare betrekkelijke waarde in het licht te stellen. De polemiek van Strauss keert hier terug tot het standpunt der Socinianen, van rationalisten als Voltaire en Reimarus, die, zonder genoegzamen historischen zin, alles beoordeelden naar hunnen maatstaf en nog niet als Lessing geleerd hadden, de religieuse ideeën te waardeeren, die het voorgeslacht, op het toenmalig standpunt, in voor ons gebrekkige maar toen noodwendige vormen in zijne dogmatiek had uitgesproken. Dit alles is aan Strauss bekend. Dat hij het nogtans ignoreert, is weinig geschikt om de zedelijke waarde van zijn geschrift in het licht te stellen.

Nog wordt aan het artikel over „de kerk" in het Symbolum de leer der sacramenten vastgeknoopt, bepaaldelijk van het

avondmaal en den doop. Dat ook van deze plechtigheden in het Symbolum geen sprake is, hierover bekommert Strauss zich weder niet, en evenmin daarover, dat de historische critiek, ook volgens hem, heeft uitgemaakt, dat Jezus den doop, Matth. XXVIII: 19, niet ingesteld en evenmin den laatsten paaschmaaltijd tot eene kerkelijke plechtigheid gewijd heeft. Uit het oorspronkelijk eenvoudig afscheidsmaal ontstond immers eerst bij de Joodsche Christenen het avondmaal als eene voortzetting van het Joodsche pascha, ofschoon geheiligd door de nagedachtenis van Jezus, die zelf, den nacht vóor zijnen dood, dit feest gevierd had. Daarna laten Paulus en de Paulinische evangelist, die als antinomisten van geen pascha willen weten, na de viering van het pascha (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) Jezus den maaltijd instellen des N. Vs. te zijner gedachtenis [1]), terwijl de geheele acte in het vierde evangelie, volgens 't welk Jezus op het tijdstip dat de Joden het pascha aten [2]) reeds gestorven was, uit de geschiedenis verdwijnt. Dit alles is aan Strauss bekend. Toch ziet hij in het bestaan der kerk, aan wier stichting Jezus niet gedacht heeft, en in de genoemde plechtigheden essentiëele bestanddeelen van het Christendom. Zelfs maakt hij zich vroolijk over den waan, dat de doop voor de zaligheid onmisbaar is en ongedoopten reddeloos verloren gaan, met verwijzing nog wel naar de onechte plaats, Mc. XVI: 16, waar echter dit wanbegrip niet voorkomt, en ergert zich aan den „leelijken" oosterschen vorm van „een eten en drinken van het lichaam en van het bloed van een mensch", bl. 90. Alsof het harde Joh. VI: 51, 54 de woorden behelsde, door Jezus bij het laatste pascha gebezigd en Jezus bij die gelegenheid van het eten van zijn lichaam en het drinken van zijn bloed gesproken had!

Bij de behandeling van het leerstuk der kerk kon Dr Strauss niet nalaten te wijzen op de armzalige positie, waarin de moderne prediker zich bevindt bij het leiden der kerkelijke godsdienstoefening. Hoe moet deze, vraagt hij, zich thans gedragen op de Christelijke feesten, nadat bij het kerstfeest het wonder van Jezus' geboorte, op het paaschfeest zijne opstanding uit het graf en op den hemelvaartsdag zijne lichamelijke hemelvaart uit de rij der feiten is verwijderd? De zwarigheid moge bestaan en het onpassende van de vereeniging van een vroegeren kerkvorm met nieuwere ideeën in het licht stellen, maar zij betreft niet de

---

[1]) 1 Cor. XI: 24, 25; Luc. XXII: 19, 20. [2]) Joh. XVIII: 28.

Christelijke godsdienst. Deze bestond immers reeds lang vóor het ontstaan dier wonderverhalen en vóor de instelling der daaraan gewijde gedenkdagen. De eerste Christenen uit de Joden vierden die dagen niet, maar hielden zich aan de bestaande Joodsche dagen en feesten, aan sabbath en aan pascha. Paulus kende geen ander paschavieren dan „het feestvieren in de ongezuurde brooden van waarheid en oprechtheid" [1]) en achtte den Christen niet gebonden aan „het onderhouden van jaren, maanden, tijden en jaren" [2]); terwijl de vierde evangelist de niet-vierders van het Pascha (μὴ τηροῦντες) in Klein-Azië tegen de vierders in bescherming nam. Mochten dus ook op het moderne standpunt de Christelijke feesten, bepaaldelijk het paaschfeest en de hemelvaartsdag, hunne oorspronkelijke beteekenis verloren hebben (het kerstfeest blijft, ook waar de mythische bestanddeelen van Matth. I, II en Luc. I, II wegvallen, zijne volle waarde behouden als het feest der geboorte van hem, in wien de Christenen het licht der wereld zien), zoo doet dit bij de vraag, of wij nog Christenen zijn, niets ter zake.

De feesten zijn instellingen der kerk en de Christelijke godsdienst is van het bestaan van elken kerkvorm onafhankelijk. Jezus heeft den Joodschen kerkvorm in beginsel opgeheven en geen nieuwe kerk gesticht en ook geene feesten of gedenkdagen te zijner eer verordend. Paulus heeft ze niet gevierd en het afgekeurd, dat men de godsdienst er van deed afhangen. Het Christendom zal dus blijven, indien ook het denkbeeld van Rothe verwezenlijkt mocht worden, dat de kerk, na hare missie vervuld te hebben, zal plaats maken voor den Christelijken Staat.

Nog blijven van het Symbolum over: de wederkomst van Christus en de artikelen betreffende de vergeving der zonden, de opstanding des vleesches en het eeuwige leven. Over de wederkomst van Jezus zullen wij later handelen en over de vergeving der zonden en de opstanding des vleesches als Christelijk leerstuk hebben wij reeds gesproken. Hier merken wij nog alleen op, dat Strauss bij het artikel „opstanding en eeuwig leven" ook de leer der eeuwige verdoemenis ter sprake brengt en er aan herinnert, hoe volgens het Christendom de zaligheid slechts het deel wordt van een zeer klein gedeelte van het menschdom. Verdoemd, zegt hij, worden vooreerst de gansche menschheid vóor Christus, met uitzondering van eenige bevoorrechten, zooals de Joodsche

[1]) 1 Cor. V: 7, 8. [2]) Gal. IV: 9, 10; verg. Col. II: 16.

aartsvaders; vervolgens alle thans levende Heidenen, Joden en Mohammedanen, en buitendien nog onder de Christenen alle ketters en goddeloozen, de beide laatsten door eigene schuld, alle overigen buiten hunne schuld om de zonde van Adam, bl. 34.

Wat gaf Strauss recht om dit alles vast te knoopen aan het Symbolum, dat van de eeuwige verdoemenis zwijgt en er dus geen geloofsartikel van gemaakt heeft? Dat er een gericht gaat over de boozen, wie zal het ontkennen, al stelt men zich dat gericht ook niet voor in den gebrekkig menschelijken vorm eener formeele rechtspraak? Jezus verwachtte voorzeker een toekomend gericht, door God te houden. Hoe hij zich dit heeft voorgesteld, blijkt echter uit echte plaatsen [1]) niet. De voorstelling van de gehenna [2]), als de toekomstige verblijfplaats der goddeloozen, en van het aardrijk, door de vromen te beërven [3]) was hem, naar Israëlietische wijze, eigen. Maar hangt dan van dergelijke voorstellingen, het gevolg der toenmalige wereldbeschouwing, de waarde der Christelijke godsdienst af? Heeft Jezus dan ook niet eveneens gesproken van „strafbaar te zijn voor het Sanhedrin” [4]), en valt de zedelijke idee, die hij t. a. p. uitspreekt, omdat het Sanhedrin niet meer bestaat? Beteekenen de woorden „schuldig zijn voor de gehenna” in zijnen mond iets anders dan de hoogste strafbaarheid, uitgedrukt in den gebruikelijken vorm des tijds? Heeft Jezus, wanneer hij van het toekomende gericht spreekt, Matth. XI: 22, 24, iets anders willen aanduiden dan de mindere en meerdere mate van der menschen schuld in het oordeel van God? Heeft hij Matth. XII: 41, 42 bedoeld in een dogmatisch onderricht te treden aangaande de wijze waarop het toekomende gericht zou gehouden worden, en niet integendeel alleen dit willen leeren, dat heidenen, als de inwoners van Ninivé en de koningin van 't Zuiden, hooger stonden aangeschreven bij God dan zijn ongeloovige tijdgenooten? De godsdienst van Jezus was als zoodanig niet afhankelijk van de tijdelijke vormen, waarin zij te voorschijn trad, en zij is evenmin gevallen door de verandering onzer denkbeelden omtrent den hades, de gehenna, het toekomstig gericht en dergelijke leeringen, als door de sedert Copernicus veranderde beschouwing van het zonnestelsel. De vierde evangelist bleef Christen, al stelde hij

---

[1]) Math. V: 22. XI: 22, 24; XII: 41, 42. Hiertoe behooren niet VII: 22, 23, XIII: 41—43, XVI: 27, XXIV: 50, 51, XXV: 31 v., op welke plaatsen niet God, maar Jezus als rechter voorkomt.

[2]) V: 22, 29, 30. [3]) Vs. 4. [4]) V: 22.

zich niet, zooals Jezus, de vernieuwde aarde maar den hemel voor als de toekomstige verblijfplaats der vromen [1]), en hij bleef getrouw aan het Christelijk beginsel, ook toen hij voor de zinnelijke voorstelling van hades en gehenna een oordeel in de plaats stelde dat de zonde zelve met zich voert [2]).

Nog erger wordt het, wanneer de bestrijder des Christendoms in zijne voorstelling der Christelijke eschatologie de exclusivistische anathemata der Augsburgsche en andere confessiën op rekening stelt van het Christendom. Heeft Jezus dan ergens zulke anathemata uitgesproken? Heeft hij, zooals Luther, de heidenen verdoemd, toen hij in sommigen hunner grooter geloof erkende dan hij ergens onder Israël gevonden had, en hieruit aanleiding nam om te leeren dat er velen van Oosten en Westen zouden komen en met Abraham, Isaäk en Jacob deelen in den zegen van het godsrijk [3]); of toen hij den in de schatting der Joden ketterschen Samaritaan boven den rechtzinnigen Leviet en priester stelde [4])? Heeft hij, eindelijk, zoo dikwerf hij gewaagde van het toekomende gericht, 's menschen lot in de eeuwigheid afhankelijk gesteld van het omhelzen van eenige geloofsbelijdenis? De voorstelling van het jongste gericht, Math. XXV: 25 v., is waarschijnlijk niet van hem afkomstig, maar in zijnen geest is het dat de rechter in dit tafereel niet vraagt naar eene rechtzinnige belijdenis, maar alleen naar de werken der liefde, aan de broederen bewezen.

Volgens Strauss is de kerkelijke orthodoxie onvereenigbaar met het moderne bewustzijn van onzen tijd. Dit behoefde hij ons niet te leeren. Zijne fout bestaat hierin, dat hij, om het Christendom te treffen, zich aankant tegen verouderde vormen, die aan de godsdienst van Jezus vreemd zijn, en deze zelfs ruwer voorstelt dan zij zijn.

Niet slechts, dat wij geen Christenen meer zijn, zegt Strauss, waar het de vraag geldt naar den inhoud der Christelijke geloofsleer, ook de formeele grond, waarop zij rust, het schriftgezag, zonk onder onze voeten weg. Vergunt het Protestantisme zijnen aanhangers vrij *in* de Schriften de waarheid te onderzoeken, thans betreft het onderzoek niet alleen den inhoud der Schrift, maar haar bestaan zelf als Gods woord. Ik zou kunnen volstaan met te wijzen op Luther, Zwingli en Calvijn, die niet alleen *in* maar ook *over* de Schriften onderzoekingen in het werk gesteld hebben en reeds in hun tijd tot het besluit kwamen, dat sommige bijbel-

---

[1]) Joh. XIV: 2, 3. [2]) Joh. III: 18. [3]) Matth. VIII: 10, 11. [4]) Luc. X: 30—37.

boeken niet afkomstig zijn van de schrijvers wier namen zij dragen; maar het vraagstuk aangaande het schriftgezag moet hooger worden opgehaald. Wáar geven de schrijvers van het O. of N. T. hunne schriften uit voor Gods woord, wáar hebben zij zich zelven, de Apocalypticus misschien uitgezonderd [1]), als onfeilbare getuigen voorgedaan der waarheid? De Schrift zelve leert, dat de latere Israëlietische profeten zich niet gehouden hebben aan de voorstellingen hunner voorgangers; dat Ezechiël, XVIII: 20, andere dingen verkondigt dan Mozes, Exod. XX: 5; dat Jeremia, VII: 21—23, den goddelijken oorsprong ontkent van instellingen, die Exod. XX: 24 aan God worden toegeschreven; dat de voorstelling van den Messias, Jes. IX: 5 en XI: 1 verv. voor die van Deutero-Jesaja, LIII, en van Dan. VII: 14 heeft plaats gemaakt; dat de schrijver der Chronijken niet zelden opzettelijk afwijkt van het verhaal der Koningen [2]); terwijl Jezus, Mt. V: 34, 39 en XIX: 8 zich tegen Lev. X: 12, Exod. XXI: 24 en Deut. XXIV: 1 verklaard heeft en omtrent de voorschriften der wet de meeste vrijheid zich heeft voorbehouden [3]). Jezus erkende geen gezag, stelde ook voor een vroeger gezag het zijne niet in plaats, maar beriep zich op het verstand en geweten zijner hoorders. Zijne leerlingen mochten zich niet meesters of vaders laten noemen [4]). Petrus weigerde dus ook niet, van zijn gedrag te Caesarea aan de gemeente rekenschap te geven [5]). Paulus schreef aan de Galatiërs dat het gezag der drie zuilen, hoe hoog zij ook stonden aangeschreven, hem niet aanging [6]), beriep zich in zijne prediking op het oordeel van verstandigen en op hun geweten [7]), spoorde de menschen aan tot vrij onderzoek [8]) en verklaarde uitdrukkelijk, niet te willen heerschen over het geloof der Christenen [9]). Volgens den vierden evangelist beroept Jezus zich, voor de erkenning der waarheid, op 's menschen zedelijk godsdienstigen zin [10]) en zag hij in den H. Geest eene innerlijke levensmacht, die zijne persoonlijke voorlichting overbodig zou maken [11]). Is dit het Christendom, volgens Jezus zelven en de oudste Christelijke oorkonden, wáar is hier dan sprake van schriftgezag, wáar van een geschreven Woord dat als regel gelden zou

[1]) Openb. XXII: 18, 19. [2]) Verg. b. v. 2 Chr. XIV: 3 met 1 Kon. XV: 14.
[3]) Mth. XII: 1 v. [4]) Mt. XXIII: 8, 9. [5]) Hand. XI: 1 verv.
[6]) Gal. II: 6. [7]) 1 Cor. X: 15, 2 Cor. IV: 2, [8]) 1 Thess. V: 21.
[9]) 2 Cor. I: 24. [10]) Joh. VII: 17, VIII: 47, XVIII: 37.
[11]) Joh. XVI: 23.

voor het nageslacht? Wanneer wij dus onderzoeken niet slechts *in* maar ook *over* de Schriften, dan zijn wij als Christenen in ons recht en doen wij niets anders dan de evangelisten, die de bestaande overlevering aan een voor hen geldenden maatstaf toetsten, en waar zij dien toets niet kon doorstaan, haar wijzigden of verwierpen; en als wij de echtheid der Paulinische brieven onderzoeken, dan doen wij dit, omdat het N. T. zelf ons waarschuwt, dat er op naam van Paulus valsche brieven gingen [1]) en herinneren wij ons daarbij, dat er vóór het midden der 2de eeuw van het canoniek gezag der boeken des N. Ts nog geen sprake was. Moet hier de mogelijkheid worden toegestemd dat deze schriften, critisch onderzocht, ophouden de betrouwbare oorkonden te zijn voor de zuivere kennis van het Christendom, wij antwoorden, dat tusschen mogelijkheid en werkelijkheid groot onderscheid bestaat, en constateeren, dat de stoutmoedigste critiek van onzen tijd niet verhindert, na aftrek van al het onhistorische, eene geregelde geschiedenis van Israël te schrijven, en dat er, zelfs volgens Strauss, van Jezus' woorden en daden zooveel overblijft, dat hij den Christus tot het mikpunt zijner bestrijding maken kon. Weten wij van den historischen Jezus betrekkelijk weinig, wij zeggen met Paulus: „wij kennen hem niet naar het vleesch" [2]). Het voorwerp van het geloof was toch voor Paulus niet de Christus, zooals hij eens als Israëliet in Palestina leefde, maar de Heer die geest is [3]), en voor de kennis van dien geest, die ons in staat stelt om volgens de beginselen van Jezus te streven naar gelijkvormigheid aan God, is de historische stof, die ter onzer beschikking staat, voldoende.

Na de kerkelijke orthodoxie is de beurt aan het rationalisme. De bekende gebreken dier richting worden in het licht gesteld en vooral op het belachelijke gewezen van enkele natuurlijke verklaringen, als van het paradijsverhaal en de opstanding van Jezus, als het ontwaken uit een schijndood. Wat het rationalisme goeds had en hoe het voor een dogmatisch Christusbegrip eene zedelijke persoonlijkheid in de plaats gesteld heeft, wordt met stilzwijgen voorbijgegaan en had althans grootere waardeering verdiend.

Ook Schleiermacher's „Glaubenslehre" is in de oogen van Strauss niet anders dan een vernieuwde doch evenzeer mislukte poging om het Christendom te redden. Wij stemmen toe, dat de wijze waarop Schleiermacher uit den geest, die in de christelijke ge-

[1]) 2 Thess. II: 2, III: 17. [2]) 2 Cor. V: 16. [3]) III: 18.

meente woont, een historischen Christus construeërde en van deze christologische constructie de uitdrukking vond in het door hem aan Johannes toegekende vierde evangelie, aan rechtmatige bedenking onderhevig is. De verdienste van Schleiermacher bestaat echter, in weerwil dier mislukte poging, hierin, dat hij het Christendom niet, zooals de Rationalisten en Supranaturalisten vóor hem, heeft opgevat als eene *leer* over godsdienst en zedelijkheid, maar als de openbaring van godsdienstig leven; dat hij de grenzen van het wezenlijke en onwezenlijke in het Christendom door een scherpe religieuse critiek nauwkeurig heeft afgebakend, de godsdienst heeft voorgesteld als het leven in gemeenschap met en geheele afhankelijkheid van God, en den persoon van Christus niet gesteld heeft tot het voorwerp (object), maar tot den drager (het subject) der godsdienst, van wien zij, als van haar middelpunt, in de meest verschillende richtingen zich over het menschdom zou verbreiden. Dit alles blijft waar, ook wanneer men voor het idealisme van Schleiermacher de historische methode in de plaats stelt. Strauss is echter van oordeel dat de persoon van Jezus in het Christendom eene gansch andere plaats inneemt dan in het systeem van Schleiermacher. In het Christendom, zegt hij, is de stichter te gelijk het voornaamste object der godsdienst, het voorwerp van aanbidding. Strauss had hier behooren te spreken van de kerkleer, maar niet van het Christendom. Jezus toch heeft zich nooit voorgedaan als voorwerp der godsdienstige vereering en de godsdienst zelfs niet van eenig begrip aangaande zijn persoon afhankelijk gemaakt. Het koninkrijk der hemelen was niet *zijn* rijk maar het *godsrijk*; niet *hij* maar *God* was de heer des oogstes [1]), niet aan *hem* maar aan den Vader stond het de eereplaats aan te wijzen, die iemand zou innemen in het godsrijk [2]). In de gelijkenissen, waarin Jezus de hoofddenkbeelden der godsdienst samenvat, komt zijn persoon óf niet voor, óf, waar hij voorkomt, alleen in historische gelijkenissen en samen met vroegere godsgezanten [3]), doch nergens als voorwerp der aanbidding of als middelaar. De eeretitel „goede meester" wordt door hem afgewezen en God alleen als het ideaal van het goede voorgesteld [4]). *Hem* lasteren noemt hij vergeeflijk, maar de lastering des H. Geestes, d. i. van het goede en goddelijke, niet [5]). „Zoon van God" heeft hij, volgens echte

[1]) Matth. IX: 38. [2]) Matth. XX: 23. [3]) Matth. XXI: 33 v.
[4]) Marc. X: 15. [5]) Matth. XII: 32.

teksten [1]), zich zelven waarschijnlijk niet genoemd, althans niet in metaphysischen of theocratischen zin. Noemt hij God zijnen Vader, ook de zijnen wil hij vormen tot zonen van God, die ook hun Vader is [2]). Den Messiastitel heeft hij zich niet toegekend maar later aanvaard en toen nog onder het uitdrukkelijk voorbehoud, dat daarmee geen oude theocratische denkbeelden verbonden werden [3]). De eenige naam, dien hij voor zich kiest, is „menschenzoon", niet om daarmee zich zelven voor te stellen als het ideaal der menschheid, maar omdat hij het als zijne taak beschouwt te arbeiden aan de komst van het rijk der ware menschelijkheid, onder den symbolischen vorm van het rijk van den menschenzoon bij Daniël aangekondigd. Het „meer dan de tempel" „meer dan Jona", „meer dan Salomo" [4]) zien, blijkens het onzijdige *μεῖζον* en *πλεῖον*, veeleer op zijne zaak dan op zijn persoon. Wie hij was, moest uit zijne werken blijken [5]), en waar hij zelfverloochening, het verlaten zelfs van vader en moeder, eischt om *zijnentwil* [6]), bedoelt hij niet zijn persoon op zich zelven beschouwd, maar in verband met zijne zaak, met het godsrijk, waarom dan ook op sommige parallele plaatsen het „om mijnentwil" wordt opgehelderd door de bijvoeging „en om het evangelie", Marc. VIII: 25, X: 29, of, zooals Lucas heeft, „ter wille van het godsrijk", XVIII: 29.

Dat voorts de persoonlijkheid van Jezus onder de groote hefboomen is te stellen, die het Christendom de wereld hebben ingeleid, dat het de persoon en niet maar enkele ideeën waren, die het Christendom tot eene wereldmacht verheven hebben, staat vast. Abstracte leeringen of ideeën werken niets uit, indien zij niet door persoonlijkheden gedragen worden; maar iets anders is het, of, nadat Jezus niet slechts door zijne leer maar door zijne persoonlijkheid een nieuw godsdienstig leven had gewekt en van zijn persoon een machtige geest was uitgegaan, ik zeg niet de persoon, maar de historische kennis van den persoon onmiddellijk samenhangt met de godsdienst, die hij met woord en daad gesticht heeft. Op deze vraag nu antwoordt de historie, dat in de godsdienst van Jezus geene christologie zich mengde, dat het Evangelie zelf de dagen aankondigt dat de godsdienst niet van den persoon van

---

[1]) Matth. XI: 27, XXVIII: 19, Marc. XIII: 32 behooren hiertoe niet.
[2]) Matth. V: 45. [3]) Matth. XVI: 16, 17, 20, 21, XXVI: 64.
[4]) Matth. XII: 6, 41, 42. [5]) XI: 5—6. [6]) X: 39, XVI: 25, XIX: 27.

Jezus maar van zijn geest zou afhangen [1]); waaruit dus volgt, dat de godsdienst van Jezus bestaan zou als de ware betrekking van den mensch tot God, als de aanbidding van God in geest en in waarheid, al mocht ook de persoon in vergetelheid geraakt zijn, zooals de oudere Fichte dit zeer juist heeft opgemerkt. De godsdienst toch ontleent hare waarde niet aan den persoon maar de persoon zijne waarde aan de godsdienst. Verg. Joh. VI: 67—69.

Indien dus, wat niemand zal ontkennen, van het aardsche leven van Jezus betrekkelijk weinig bekend is, en hierdoor het zich aansluiten aan- of het geloof in zijn persoon, zooals hij in Palestina geleefd heeft, wordt bemoeielijkt, zoo drukt ook deze zwarigheid, door Strauss geopperd, op het Christendom niet. Jezus vorderde geloof in God, niet in zich [2]), en als Paulus spreekt van geloof in Christus, dan heeft hij, gelijk reeds werd opgemerkt, het oog niet op den historischen Jezus, „Christus naar het vleesch", maar op den verheerlijkte, op den Heer, die geest is [3]).

Het Christendom is in zijn oorsprong geen Christusdienst maar godsdienst. Doch ook zóo opgevat heeft het voor Strauss geene blijvende waarde. Jezus heeft veel goeds geleerd, b. v. de algemeene menschenliefde aangeprezen, maar anderen vóór en na hem, zooals Rabbi Hillel en bij de Grieken Epictetus, stonden in dit opzicht bij hem niet achter, bl. 83. Er behoort waarlijk moed toe om een rabbi en een wijsgeer, die alleen in de geleerde wereld bekend zijn, en waarvan de eerste, behoudens zijne verdiensten, weinig of niets heeft uitgewerkt, met den man uit Nazareth op éene lijn te stellen. Maar, afgezien hiervan, vraag ik, of het dan eene verkleining van Jezus kan geacht worden, dat het goede, door hem gesticht, in zekere mate ook elders wordt gevonden? Maakt dan het Christendom er niet juist aanspraak op, de uitdrukking te zijn van het waarachtig menschelijke, en zou Jezus de ware menschenzoon geweest zijn, indien van het goede, hem eigen, elders niets werd aangetroffen? Jezus zelf heeft zijne godsdienst niet als absoluut nieuw voorgesteld maar als de ontwikkeling en voortzetting van 't geen reeds vroeger in wet en profetie onder Israël bestond. Was Hillel een beroemd leeraar, Jezus, die van een schriftgeleerde in zijnen tijd getuigde, „dat hij niet verre was van het koninkrijk Gods [4]), zou de eerste geweest zijn om zijne verdiensten te er-

[1]) Joh. XVI: 23. [2]) Marc. XI: 22 en IX: 42, verg. met Mt. XVIII: 6. Het vierde evangelie komt hier niet in aanmerking. [3]) 2 Cor. III: 18. [4]) Mc. XII: 34.

kennen. Dat de Samaritaan zich als den naaste gedroeg van den ongelukkigen reiziger in de gelijkenis, zegt Jezus zelf niet, maar liet het oordeel aan zijne *hoorders* over, en hun geweten gaf het antwoord. Wat Jezus leerde was dus niet volstrekt nieuw en hierin juist bestaat zijne wereldhistorische beteekenis. Eerst later stelden Paulus en de vierde evangelist het Christendom voor als iets absoluut nieuws. Het verbond, Matth. XXVI: 28, d. i. de godsdienst, wordt bij Paulus en den Paulinischen evangelist „een nieuw verbond" genoemd [1]). De liefde, volgens Jezus, aan Israël niet vreemd [2]), wordt in het vierde evangelie voorgesteld als een *nieuw* gebod [3]). De gnostiek toch kende geene ontwikkeling van het vroeger bestaande naar het Christendom heen. Het was in hare schatting de absolute waarheid.

Het Christendom is echter, volgens Strauss, niet alleen niet iets nieuws, maar lijdt, ook zelfs in zijn meest oorspronkelijken vorm, aan gebreken, waardoor het aan de menschelijke samenleving schade heeft toegebracht en waarom het in onzen tijd terecht verlaten wordt. Hij vindt namelijk in het onderwijs van Jezus de beginselen van de latere ascetische denkbeelden, die in de Christelijke kerk, tot schade voor de zuivere ontwikkeling van het waarachtig menschelijke, geheerscht hebben. Het Christendom toch predikt, beweert hij, reeds van den aanvang af en bij monde van Jezus zelven, verachting der tegenwoordige wereld. Jezus veroordeelde het streven naar en het bezit van aardschen rijkdom en bekommerde zich niet om politieke deugden. De liefde voor het vaderland en het familieleven waren hem vreemd; hij verhief dan ook het celibaat, betoonde zich onverschillig omtrent wetenschap en kunst en staat in dit opzicht op éene lijn met Buddha, met dit onderscheid, dat deze nihilist, Jezus dualist was, de eerste in 's menschen eindelijke vernietiging, de laatste in de denkbeeldige voorstelling van een toekomstigen gelukstaat 's menschen troost gezocht heeft.

Het is zoo: Jezus heeft evenmin sociale als andere wetenschappen beoefend of onderwezen en met de staatkunde zich niet rechtstreeks ingelaten. Maar bestaat dan in deze dingen het prerogatief hem toegekend? Is Jezus, als grondvester van het religieuse leven er minder om, wanneer hij in genoemde dingen niet stond o

---

[1]) 1 Cor. XI: 25, Luc. XXII: 20.

[2]) Matth. XXII: 40. [3]) Joh. XIII: 34.

de hoogte der 19de eeuw? Kan men, zonder een bovennatuurlijk wonder te hulp te roepen, verwachten, dat een man uit Palestina, bij de uiterst geringe hulpmiddelen, die zijn tijd en land hem aanboden, in dingen, die buiten het gebied der godsdienst liggen, boven zijn tijd verheven zou geweest zijn? Maar doet dit iets ter zake? Houden Beethoven, Rembrandt of Shakespeare op, meesters en voorgangers te zijn in de kunst, omdat zij geene astronomen, staatslieden, historici of taalkundigen waren? Zijn de blijvende verdiensten van Copernicus en Newton gering te schatten en verliezen hunne ontdekkingen iets van hare blijvende waarde, omdat zij in andere opzichten kinderen waren van hun tijd, en de laatste zich zelfs in bijgeloovige chiliastische berekeningen heeft verdiept? Houdt het oude Israël op, het godsdienstvolk bij uitnemendheid te zijn, Griekenland het land der kunst, Rome de voorganger op het gebied des rechts, omdat het eerste niet uitstak op het gebied van wijsbegeerte en wetenschap, de beide laatsten in staatkundig en sociaal opzicht den rechten weg nog niet gevonden hebben? en zal dan Jezus ophouden de onovertroffen meester te zijn op het gebied der godsdienst, omdat hij geen philosoof, natuurkundige, staatsman of kunstenaar geweest is? Het te stellen is met de eischen eener billijke waardeering in openlijken strijd.

Maar, vraagt Strauss, kunnen de *godsdienstige* denkbeelden van Jezus den toets van onzen tijd doorstaan? Het antwoord ook hierop is ontkennend. De godsdienst van Jezus, zegt hij, kenmerkt zich door verachting van de tegenwoordige wereld. Wij vragen: waaruit blijkt dit? Heeft hij dan iemand ooit veracht om zijn aardsch beroep, den Romeinschen hoofdman, wien hij prees om zijn geloof, aangespoord den krijgsmansstand te verlaten of den Romeinschen tolbeambte misprezen om zijn beroep als zoodanig? Had hij geen oog voor het ware en goede in de schriftgeleerdheid van zijn tijd, hoe ver hij overigens ook van het door haar ingenomen standpunt zich verwijderd gevoelde [1])? Leveren niet zelfs de vorm van zijn onderwijs, de vergelijkingen, door hem ontleend aan het aardsche bedrijf der menschen, een zijdelingsch bewijs, dat hij elk eerlijk beroep in de maatschappij wist te waardeeren? In zijne gelijkenissen komen voor: brave huismoeders, die het brood bereiden [2]) en het huis met bezems schoon vegen [3]); kooplie-

[1]) Mc. XII: 34. [2]) Matth. XIII: 33. [3]) Luc. XV: 8.

lieden [1]), landbouwers [2]), visschers [3]), herders [4]), grondbezitters [5]), arbeiders en dienstboden [7]), tolbeambten [8]), bouwlieden [6]), legerhoofden [9]), rechters en gerechtsdienaars [10]), geneesheeren [11]), priesters [12]),schriftgeleerden [13]). Van allen wist Jezus iets te leeren.

Jezus was dualist, beweert men. Wat wil men hiermee zeggen? Verstaat men door dualisme eene tweeheid, hetzij in kosmischen zin, hemel en aarde, hetzij anthropologisch, ziel en lichaam, hetzij ethisch, boozen en goeden, dit leven en het volgende, voorzeker, dan was Jezus dualist. Bedoelt men daarentegen, dat Jezus in deze tweeheid tweespalt en tegenstrijdigheid zag, dan is de beschuldiging onwaar. Wie meer dan hij verlustigde zich in de heerlijkheid der zichtbare natuur, die in de schoonheid van de leliën des velds en in het gevogelte des hemels de zorgende hand Gods deed opmerken [14])? Jezus was geen eenzijdig spiritualist; voor hem was de natuur eene openbaring van den geest, en de ontwikkeling van den zaadkorrel, die uit de aarde in vruchtbare halmen oprijst of zelfs tot een grooten boom opwast, het beeld van de ontwikkeling des menschen [15]). Jezus moge geen monistische wereldbeschouwing gehuldigd hebben, de vrucht van later nadenken, maar dit neemt niet weg, dat natuur en geest voor hem in dien zin één waren, dat het zichtbare voor hem de afspiegeling en de openbaring was van de eeuwige wetten, die in het rijk des geestes heerschen.

Het is zoo: Jezus sprak over ziel en lichaam als eene tweeheid [16]), maar de consequentiën van het anthropologisch dualisme, ascetische verachting van het lichaam, afkeer van het gezellig verkeer en afzondering van de wereld, worden bij hem niet aangetroffen. „De zoon des menschen was gekomen etende en drinkende" [17]), en terwijl de asceet zich van de wereld afzondert, vindt men Jezus overal, op reis, op bergen, aan het meer, in steden en vlekken, op straat en in de huizen, in het klaaghuis en aan het vriendenmaal, in de synagoge en in den tempel, omringd door arm en rijk, door geleerden en eenvoudigen, door aanzienlijken en geringen, door mannen en vrouwen, door volwassenen en kinderen.

---

[1]) Matth. XIII: 45. [2]) XIII: 3, 24. [3]) IV: 19, XIII: 47.
[4]) XVIII: 12. [5]) XX: 1, XXI: 33. [6]) XX: 1, XXIV: 45.
[7]) Luc. XVIII: 10. [8]) Matth. VII: 24. Luc. XIV: 28. [9]) Luc. XIV · 31.
[10]) Matth. V: 21, 22, 25. [11]) IX: 12. [12]) XII: 5.
[13]) XIII: 52. [14]) VI: 26 –30. [15]) XIII: 1, 31—33.
[16]) X: 28. [17]) XI: 18. 19.

Evenmin was Jezus dualist op zedelijk gebied. Zonde en deugd zijn bij hem niet twee machten, niet twee beginselen, maar eenvoudig een minder en meer. Niemand is zóo boos, of het goede kan zich in hem ontwikkelen; en valt ook het zaad des koninkrijks op steenachtigen grond of tusschen distelen, het komt toch ook dáar op, en als de steenen weggenomen en de distels uitgeroeid worden, dan is de grond zelf goed. Daarom wees Jezus niemand af, zocht veelmeer allen op, want ook de booze mensch heeft iets goeds, waaraan het goede en goddelijke zich kan aansluiten.

Jezus erkende, het is zoo, twee wereldperioden, de tegenwoordige en de toekomende. Het godsrijk was voor hem iets toekomstigs, een ideaal van heiligheid en reinheid, waartoe het tegenwoordige leven de voorbereiding was, maar het godsrijk behoorde, volgens hem, evenzeer reeds te huis in de tegenwoordige wereld. Het godsrijk is hem niet slechts een toestand van toekomstige volmaaktheid maar ook van wordende volkomenheid. Hij vergeleek het daarom met een zuurdeeg, dat het meel eerst langsamerhand doordringt, of met een zaadkorrel, bestemd om steeds hooger tot een breedgetakten boom zich te verheffen. Het godsrijk is hem niet slechts een toekomstig ideaal, maar eene maatschappij, waarin voorloopig goeden en boozen samenwonen [1]) en waarin het zaad der godsdienst bij verschillende menschen verschillende vruchten draagt [2]). Het *zou* niet eenmaal komen, maar het was reeds onder de menschen [3]). Zal het hem hierbij ten kwade geduid worden, dat hij, zij het ook in den vorm van zijnen tijd, aan eene toekomende periode (*αἰὼν ὁ μέλλων*) heeft geloofd, waarin het ideaal zou verwezenlijkt worden? Of hij die toekomst zich meer of minder als nabij heeft voorgesteld (*ἤγγικε*) [4]), dan wel als het resultaat van eene eerst langzaam voortgaande ontwikkeling [5]), waarbij hij de bepaling van het juiste tijdstip, hem zelven onbekend, den Vader overliet [6]), doet voor de reinheid van zijn streven niets ter zake.

Voorzeker, Jezus leerde de menschen niet bezorgd te zijn voor den dag van morgen [7]), maar wil dit zeggen, dat hij alle zorg voor het aardsche overbodig achtte? Heeft hij, ofschoon het geestelijke boven het zinnelijke stellende, de zijnen niet geleerd te bidden en ook te werken voor hun dagelijksch brood [8])?

---

[1]) Matth. XIII: 24 v. [2]) XIII: 8. [3]) Luc. XVII: 20, 21, Matth. XI: 12, XII: 28, XX: 1 v. [4]) IV: 17. [5]) XIII: 33. [6]) XXIV: 36.
[7]) VI: 31. [8]) VI: 11, VII: 9.

Hij verachtte den rijkdom, zegt men, en veroordeelde den rijken man, niet omdat hij slecht maar omdat hij rijk was, en deed een Lazarus de zaligheid beërven, niet omdat hij goed maar omdat hij arm was, noemde armen en ellendigen zalig, omdat zij vergoeding zouden krijgen in het toekomstig godsrijk en hield zelfs aan rijken den plicht voor om al wat zij bezaten te verkoopen en aan de armen te geven. Hoeveel beter zag Buckle, zegt Strauss, de voordeelen van het geld in! bl. 63. Wij merken hiertegen op, dat de alleen bij Lucas voorkomende [1]) gelijkenis van den rijken man en Lazarus wel niet van Jezus afkomstig kan geacht worden, en dat deze gelijkenis daarenboven de strekking heeft, om onder het beeld van den rijke en van Lazarus de verhouding te schetsen tusschen de Joodsche hiërarchie en de geringere klassen [2]). Dat hij de armen en hongerigen zalig sprak, was niet om hunne armoede. Jezus spreekt niet van uitwendige armoede en van lichamelijken honger, maar van armen van geest, van hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid [3]); en wat de eigenlijk gezegde armen en behoeftigen naar de wereld betreft, hij noemde hen gelukkig, omdat zij, de verwaarloosde klasse, van nu af ook deelen zouden in den zegen van het godsrijk, en hij de edele roeping voelde om de kloof te dempen tusschen de bevoorrechte standen en het arme volk [4]), waarop de Joodsche grooten met verachting neêrzagen [5]). Wat de Farizeërs en schriftgeleerden, de Joodsche aristocratie en de clericale partij, niet deden, stelde Jezus zich tot taak, aan armen het evangelie te verkondigen, de armen op te heffen uit hun nederigen stand en hen te doen beseffen, dat ook zij kinderen van God waren. Is dat den lof der armoede prediken op de wijze der latere bedelmonniken en asceten, of is dit integendeel het hoogste, waarnaar de besten in onze dagen streven? Mag voorts de eisch, aan iemand gesteld, die er zich op beroemde, al de geboden der wet zorgvuldig te hebben onderhouden en met zulk eene alledaagsche deugd het toppunt van zedelijke volmaaktheid waande bereikt te hebben, — om, afstand doende van zijn goed, zich onverdeeld te wijden aan het godsrijk, ten einde hem te doen gevoelen, dat er nog eene hoogere dan wettelijke deugd was, de deugd der zelfopofferende liefde [6]), was die eisch, onder bijzondere omstandigheden gedaan,

---

[1]) Lc. XVI: 19 v. [2]) Zie mijn: Paulinisch evangelie, bl. 367 v.
[3]) Math. V; 3, 6. [4]) XI: 5. [5]) IX: 11, Luc. XI: 52, Joh. VII 14.
[6]) Matth. XIX: 16 v.

een algemeen voorschrift? Heeft Jezus dien eisch dan ook gedaan aan de vermogende vrouwen, die hem van hare goederen dienden [1]), aan Jozef van Arimathea [2]) en andere rijken? Jezus was geen verachter van aardschen rijkdom. Integendeel hij nam de vrouw te Bethanië, die, om een schoone idee te verwezenlijken, een groote som gelds ten koste had gelegd, in bescherming tegen de piëtistische vromen, die hierin eene daad van verkwisting zagen en er zich over beklaagden, dat zoo veel geld niet aan de armen was gegeven [3]).

Jezus, beweert Strauss verder, had geen gevoel voor zijn vaderland en kende geen familieleven. Het is zoo, hij stelde de menschheid boven het vaderland en zijne geestverwanten, die met hem gezind waren den wil van God te doen, boven bloedverwanten, die, onvatbaar om het hoogere waarvoor hij leefde te waardeeren, zijne geestdrift voor een vlaag van krankzinnigheid hielden [4]). Kan hem dit ten kwade geduid worden? Gaat er dan niets boven den familiekring en het vaderland? Dezelfde intusschen, die zich en de zijnen geroepen achtte het licht der *wereld* te zijn [5]) en Heiden en Samaritaan niet uitsloot van het godsrijk, was echter zóo vaderlandslievend van zijne leerlingen bij hunne eerste zendingsreis te vermanen, zich in de eerste plaats tot de verlorene schapen van het huis Israëls te wenden [6]). Dezelfde, die de aanspraken van Israël bestreed om in het godsrijk de eerste plaats te bekleeden [7]), kon weenen bij de gedachte aan het lot dat zijn ongelukkig vaderland te wachten stond [8]). Stelde hij geestverwantschap boven bloedverwantschap, hij waardeerde toch de liefde van ouders tot hunne kinderen [9]), had kinderen lief [10]) en verzette zich tegen de kerkelijke moraal der Farizeërs, die aan vader en moeder het noodige onderhoud onthielden, om er een gave van te maken aan den tempel [11]). Vader en moeder te eeren, dat was plicht, al erkende hij hoogere, zedelijke belangen, waarbij de liefde tot vader en moeder, vrouw en kinderen moest achterstaan [12]). Zag men in later dagen, op het voetspoor der Esseërs in Jezus' tijd, in den ongehuwden staat een verdienstelijk werk, voor Jezus was het huwelijk eene goddelijke instelling en hij verzette zich derhalve tegen de wijze waarop men in

[1]) Mt. XXVII: 56, Lc. VIII: 3. [2]) Matth. XXVII: 5. [3]) Marc. XIV: 3. v.
[4]) III: 21, 23 [5]) Matth. V: 14. [6]) X: 5. [7]) XX: 1. v.
[8]) Luc. XIX: 41. [9]) Matth. VII: 11. [10]) Marc. X: 12—16.
[11]) Math. XV: 3—6. [12]) XIX: 29, VIII: 31, X: 37.

zijnen tijd de wet, waarbij de echtscheiding werd toegestaan, misbruikte [1]). Spreekt hij van menschen, die om het godsrijk zich van het huwelijk onthouden [2]), hij constateert het, doch zonder het aan te prijzen en leert hoogstens, dat het ongehuwde leven, onder bijzondere omstandigheden en ter wille van hoogere belangen, plicht, althans geraden zijn kan, en gaf daarvan zelf het voorbeeld.

Jezus, zegt Strauss, had geen oog voor den staatkundigen toestand zijner natie. Belasting aan den overweldiger te geven keurde hij niet af. Maar had hij dit dan moeten doen, oproer prediken tegen de bestaande macht en door machtelooze pogingen tot verzet den ondergang van zijn vaderland verhaasten? Dat Jezus zoo niet handelde, bewijst, dat alle politieke dweperij of zelotisme hem vreemd was. Hij erkende dus de verplichting om aan Cesar te geven wat, blijkens de gangbare munt, hem toekwam, maar voegde er de vermaning bij, Gode te geven wat Godes is. Vraagt men naar Jezus' staatkundige beginselen? In zijne dagen waren er drie politieke partijen, eene (de Farizeërs), die den goeden ouden tijd onder David terugwenschte, elke poging tot verzet tegen de Romeinen toejuichte en zeloten als een Barabbas in bescherming nam; eene andere (de Sadduceërs), die, met de bestaande orde van zaken tevreden, de Romeinen ontzag en het hield met Herodes, die, voor elke volksbeweging beducht, den Dooper had onthoofd; eene derde (de Esseërs), die naar het communisme streefde. Aan geen dezer richtingen schonk Jezus bijval. Voor den zeloot, die hem tot daden van uiterlijk geweld zou hebben willen aansporen, is hij beducht en drong er daarom ook op aan, dat zijne leerlingen hem niet voor den Messias zouden uitgeven, uit vrees dat deze titel tot een staatkundig oogmerk mocht misbruikt worden. Even afkeerig was hij van de partij van Herodes, noemde hem, in plaats van hem te vleien, „een vos", aan wiens gunst hem niets gelegen was [3]), terwijl hij de hofstad Tiberias vermeed. De staatkunde, door Jezus gehuldigd, is dus vervat in deze uitspraak: „Wacht u voor den zuurdeesem der Farizeërs en van Herodes" [4]). Ook voor de derde richting voelde hij geene sympathie. De stelling dat alle goederen gemeen zijn weersprak hij zijdelings, wanneer hij God de talenten d. i. den rijkdom verschillend laat uitdeelen, en wel naar elks vermogen, den dienstknecht misprees, die met zijn

[1]) Mt. XIX: 3 v. [2]) Vs 10—12. [3]) Luc. XIII: 31, 32. [4]) Marc. VIII: 15.

geld geen winst deed [1]), en het merkwaardige woord liet hooren: „de armen hebt gij altijd bij u" [2]). Waren dus ook de menschen, armen en rijken, in zijne schatting voor God gelijk, Jezus eerbiedigde in de ongelijkheid van der menschen uitwendig lot eene goddelijke verordering. Ons wil het schijnen, dat een beter richtsnoer op staatkundig gebied niet denkbaar is in onzen tijd, waarin de moderne Staat nog voortdurend heeft te worstelen met de staatkunde van het Droit divin (de Farizeërs), met de mannen der actualiteit, de conservatieven (Herodes en de Sadduceërs), en met het socialistisch communisme (de Esseërs). Met regeeringszaken liet Jezus zich overigens niet in en hij weigerde recht te spreken in burgelijke aangelegenheden [3]). Was dit ook zijne roeping en het gebied zijner werkzaamheid? Had de zaak der godsdienst, waarvoor hij leefde, iets te hopen van stoffelijk geweld? Wat anders hadden zij te wachten die het zwaard trokken, dan dat zij op hunne beurt door het zwaard vergaan zouden [4])? Waren de oversten der volken met heerschappij en macht bekleed, Jezus predikte eene andere macht, dan die van het geweld, de macht der dienende liefde. Wie onder de zijnen machtig zijn wilde, moest aller dienaar zijn [5]). De ware macht was bij den geest; de eereplaats in het godsrijk zou verkregen worden door hen, die zich zelven verloochenen [6]), en de vredestichters zouden het aardrijk beërven [7]). Zijn dit maximen, die verwerpelijk te noemen zijn, of hooren wij hier beginselen uitspreken, van wier doorgrijpenden invloed het heil der menschheid afhangt?

Het Christendom heeft dus in zijn oorspronkelijken vorm niets te maken met de in de kerk reeds in haren aanvang ingeslopen ascese. Ook Paulus, ofschoon meer eenzijdig spiritualist dan Jezus, maakte zich niet aan zulk eene overdrijving schuldig. De gaven en werkzaamheden zijn verschillend, maar het is één geest [8]), alles is het uwe [9]), ziedaar zijn beginsel. De ascese is niet van Israëlietischen oorsprong. Jezus, Israëliet bij uitnemendheid, is er vreemd van. Afkeer van het aardsche, verheffing van het celibaat drongen eerst later van elders onder den invloed van het Neoplatonisme en de gnostiek de kerk binnen en worden in het N. T. bestreden [10]). Wie er zich dus in onzen tijd van losmaakt

---

[1]) Matth. XXV: 14 v. [2]) XXVI: 11. [3]) Luc. XII: 13, 14.
[4]) Mt. XXVI: 52. [5]) XX: 25, 27. [6]) XX: 22. [7]) V: 2.
[8]) 1 Cor. XII: 4. [9]) 1 Cor. III: 21. [10]) 1 Tim. IV: 1—4.

en ook de tegenwoordige wereld in hare waarde schat, doet niet anders dan zich gedragen als een waar volger van Jezus.

De ergste aanval van Strauss op Jezus bestaat in de bewering, dat Jezus een dweper en wel van de ergste soort geweest is. Moge ook die benaming sedert lang opgehouden hebben een schimp- of spotnaam te zijn en zijn er edele en geestvolle dwepers geweest, den dweper kunnen wij, zegt Strauss, niet tot leidsman kiezen. Vraagt men, waarin die dweperij bestond, Strauss antwoordt, dat Jezus, ziende dat zijne pogingen tot hervorming niet gelukten en dat hij op den bijstand der engelen [1]) vruchteloos wachtte, zich is gaan inbeelden, dat hij binnen een betrekkelijk korten tijd zou wederkomen van den hemel, op de wolken verschijnen en, omstuwd van engelen, gericht houden over de wereld, bl. 80. Eerst aan het kruis verliet hem die waan en in zijn laatste woord: „Mijn God! waarom hebt gij mij verlaten?" hoort Strauss den kreet der wanhoop, die hare illusiën voor goed verstoord ziet, bl. 77.

Het valt niet te ontkennen, dat in de evangeliën een aantal uitspraken voorkomen, Matth. VII: 22, 23, X: 23, XIII: 41, XVI: 27, 28, XXIII; 39, XXIV: 27, 30, 31, 37, 39, 42, 44—46, XXV: 13, 31, die, zoo zij van Jezus afkomstig waren, op menschelijk standpunt, als waanzin ons zouden moeten voorkomen. Maar heeft hij zulke verwachtingen werkelijk gekoesterd? 't Is opmerkelijk, dat Strauss, wiens critiek zelve meebrengt, dat de evangelisten niet zelden hunne eigen denkbeelden door Jezus laten uitspreken, van de dusgenaamde eschatologische redenen de echtheid erkent. Tegen deze veronderstelde echtheid pleit intusschen meer dan éene bedenking.

1. Onpsychologisch is het, dat een man als Jezus, die nergens elders aan zijn persoon een bovennatuurlijk karakter toekent, den Messiastitel niet dan noode aanvaard heeft en overal en altijd door practischen zin, bezadigdheid en gezond verstand zich onderscheidt, tegen het einde zijns levens zich zou hebben ingebeeld, dat hij als de Messias, ja als troongenoot van God, binnen kort zou wederkomen op de wolken. Dit te onderstellen, is niet Jezus tot een dweper, maar tot een waanzinnige te maken.

2. Had Jezus aan zijne wederkomst geloofd, dan zou dit niet anders hebben kunnen zijn dan in den algemeenen zin, waarin

---

[1]) Mt. XXVI: 53.

eens alle vromen het vernieuwde aardrijk of het rijk van God beërven zouden, met het oog waarop Jezus misschien van zijne hereeniging gesproken heeft met de zijnen in het koninkrijk zijns Vaders [1]). Dit kon hij zonder dweperij zoowel voor zich als voor anderen verwachten. Ook ware het mogelijk, dat hij de toekomstige eeuw zich reeds als ophanden heeft voorgesteld, waartegen echter de uitspraak Matth. XXIV: 36 en gelijkenissen als Mt. XIII: 33 overstaan. Zóo beschouwd, zou hij zich voorgesteld hebben, stervende in den hades te zullen nederdalen en van daar uit, evenals andere vromen, opgewekt, bij de voleindiging der eeuw op aarde te zullen wederkeeren. In dezen vorm luiden echter de dusgenaamde parusieredenen niet. Van een terugkeeren na zijn dood is hier geen sprake. Sterven en opstanding worden hier reeds als afgeloopen ondersteld en de opsteller stelt zich Jezus voor als bereids verheerlijkt. Dit niet alleen, maar Jezus is *in den hemel* en komt *van daar* en niet uit den hades weder. Dat een later geslacht zich de zaak zóo voorstelde, laat zich hooren, maar dat Jezus, in wiens wereldbeschouwing niet de hemel maar de aarde de toekomstige verblijfplaats is der vromen, zich zou voorgesteld hebben ten hemel te zullen opvaren en van daar te zullen terugkeeren, is onbegrijpelijk. Om zich zoo iets te kunnen voorstellen, moest hij óf de verwachting koesteren van, evenals Elia, levend te zullen worden opgenomen, óf, ingeval hij stierf, uit de dooden te zullen opstaan, d. i. uit den hades wederkeeren, en zóo ten hemel varen. Hier behooren dood, hadesvaart, opstanding en verheerlijking, evenals in de apostolische voorstelling [2]), bij elkander. Van het eerste is geen spoor aanwezig; en wat het tweede betreft, merken wij op dat de voorzeggingen aangaande zijne opstanding door de critiek, ook die van Strauss, niet voor historisch gehouden worden en in elk geval van eene hemelvaart niet gewagen. De aan Jezus toegekende dweperij was dus voor een Israëlietisch man in zijnen tijd onmogelijk. Deze zwarigheid wordt alleen ontgaan door de onderstelling, dat de latere Christenen hunne denkbeelden omtrent Jezus' wederkomst den meester zelven hebben in den mond gelegd.

3. Eene derde hoofdbedenking ontleen ik aan de uitdrukkingen *parusie* (tegenwoordigheid) en *komen*. Wij vragen toch: kon Jezus,

---

[1]) Mt. XXVI: 29. [2]) Rom. VIII: 34, Hand. II: 23—36.

toen hij nog op aarde leefde, spreken van zijne *tegenwoordigheid* als eene aanstaande gebeurtenis en zijne *komst* aankondigen, en zou hij, bijaldien hij gehoopt had, wat Strauss beweert, niet gesproken hebben van zijne *weder*komst? Opmerkelijk is het dat dit woord nergens in de synoptische evangeliën voorkomt. De apostolische brieven kondigen de komst (*ἔρχεσθαι*) en de aanstaande tegenwoordigheid van Christus (*παρουσία*) aan en spreken van zijne verschijning (*ἐπιφάνεια*) of zijne openbaring (*φανεροῦσθαι, ἀποκάλυψις*), uitdrukkingen, die, in de onderstelling, dat de Christus niet meer op aarde en dus niet tegenwoordig en in den hemel voor het menschelijk oog verborgen was, goeden zin hebben [1]), doch in den mond van den aardschen Jezus, die niet komen *zou*, maar gekomen *was*, Matth. V: 17, IX: 13, en dus tegenwoordig en zichtbaar was, hebben uitdrukkingen als Matth. X: 23, XVI: 27, 28, Luc. XVIII: 8 geen zin, en dat hij ze nogtans gebruikt, bewijst, dat de schrijvers hunne denkbeelden en hun spraakgebruik hem in den mond gelegd hebben, zonder te bedenken, dat zulke uitdrukkingen in zijn mond niet pasten. Van daar ook dat Jezus, naar gelang van het bijzonder dogmatisch standpunt der verhalers, zijne komst op verschillende wijze aankondigt, volgens Matth. X: 23, reeds terstond nadat de evangelisatie van Israël zou hebben plaats gehad, volgens Matth. XXIV: 14, nadat het evangelie des koninkrijks in de geheele wereld zou gepredikt zijn, en dat Marcus en Lucas, toen de uitkomst geleerd had, dat de Zoon des menschen niet tijdens het in Jezus' dagen levende geslacht gekomen was, de komst van den Zoon des menschen naar een meer verwijderd tijdstip verschuiven [2]), en op de aan Matth. XVI: 28 parallele plaatsen Jezus laten spreken, niet van de komst van den *Zoon des menschen*, maar van de komst van het *godsrijk* [3]), en dat om dezelfde reden de eerste *ἀπ' ἄρτι* [4]), de laatste [5]) het „komen op de wolken des hemels" uit Matth. XXVI: 64 weglaten.

4. Dat de parusieredenen, Matth. XXIV en par. pl., niet door Jezus zijn uitgesproken, blijkt voorts uit onderscheidene aldaar voorkomende bijzonderheden. Zoo laat Mattheus niet slechts Jezus spreken over, maar ook zijne discipelen vragen naar het tijdstip waarop de meester, die voor hen stond, zou komen [6]), wat hier in den

---

[1]) Hand. III: 21. [2]) Luc XVII: 22, XVIII: 7. [3]) Mc. IX: 1, Luc. IX: 29.
[4]) Mc. XIV: 62. [5]) Luc XXII: 69. [6]) Matth. XXIV: 3.

mond der discipelen historisch misplaatst is en daarom op de parallele plaatsen Marc. XIII: 4, Luc. XXI: 7 ook niet voorkomt. Evenzoo doen „de valsche Christussen", Matth. XXIV: 5, en „de valsche profeten" vs 24, en wat hier verder voorkomt, vs 6—24 aan een later tijdperk denken, zooals dit in 1864 door Strauss zelven werd erkend [1]. Ook past vs 9 „zij zullen u dooden", niet op de apostelen, tot wie de rede wordt gehouden, maar betreft, evenals het volgende: „gij zult om mijnen naam door alle volken gehaat worden", de latere Christenen, die de opsteller hier voor oogen heeft. Kan het verwondering baren, dat, toen eenmaal bij Jezus' volgers de ergernis van het kruis had plaats gemaakt voor het geloof aan zijne opstanding en verhooging in den hemel, hieraan zich ook het denkbeeld paarde, dat Jezus het rijk, 't welk hij gedurende zijn leven niet gesticht had, later zou vestigen [2], wanneer hij, van den hemel nedergedaald, op aarde zou terugkeeren [3], en dat straks deze verwachting werd voorgesteld als reeds door Jezus zelven uitgesproken?

Hetzelfde verschijnsel vertoont zich talooze malen in onze evangeliën. De eerste (Joodsch-christelijke) evangelist laat Jezus een aantal woorden spreken, die aan de denkwijs des meesters vreemd waren, waar hij b. v. Matth. V: 18, 19, VII: 15—20, 22, 23, met het oog op de volgers van Paulus, den Meester de letter der wet in bescherming laat nemen en strijd voeren tegen de „valsche profeten", „de wolven in schaapskleederen", en hem tot de „werkers der ἀνομία", d. i. de bestrijders der wet, laat zeggen, dat het hun in den dag des gerichts niet baten zou, of zij al „in zijn naam demonen uitgeworpen en krachten gedaan hadden". De tweede (Petrinische) evangelist, reeds meer tot het Paulinisme naderend, voegt aan de uitspraak van Jezus, Matth. XXII: 13, de woorden toe „voor alle volken," Mc. XII: 9, die in den samenhang misplaatst zijn. De derde (Paulinische) evangelist verandert of wijzigt de meeste uitspraken in de bergrede van Mattheus onder den invloed der Paulinische ideeën, maakt van de uitspraak van Jezus, Matth. X: 40, tot de twaalve gericht, gebruik ter aanbeveling van de heidenmissie, Luc. X: 16 en verandert, volgens dienzelfden maatstaf, de woorden „die in den huize zijn", Matth. V: 15, in „die binnenkomen", Luc. VIII: 16, XI: 33.

[1] Das Leben Jesu. S. 238, 239. [2] Hand. III: 21.
[3] 1 Thess. IV: 15, 16. Openb. XX: 4.

Zelfs laat hij, in strijd met oudere berichten, na de viering van het Joodsche pascha Jezus een nieuwen maaltijd instellen [1]), omdat de Pauliner het Joodsche paaschfeest ter zijde heeft gesteld [2]). De vierde evangelist eindelijk maakt niet alleen Jezus, maar ook Johannes den dooper tot vertegenwoordigers van denkbeelden, waaraan deze zelfs in de verte niet gedacht hebben, altereert de bede in Gethsémané, XII: 27 en laat Jezus spreken niet van zijne zichtbare komst, maar van zijn komen in geestelijken zin [3]). In dezen stand van zaken is het meer dan waarschijnlijk, dat ook de parusievoorstellingen, die in zijn mond niet passen, hem door de evangelisten in den mond gelegd zijn, eene waarschijnlijkheid, die door de gemaakte opmerkingen tot zekerheid verheven wordt.

Bevreemdend mag het heeten, dat Strauss, die zulke enorme verwachtingen aan Jezus toeschrijft, en hem zelfs nog in Gethsémané doet hopen op den bijstand der engelen (waarvan de tekst Matth. XXVI: 53 niets weet), in de klacht van Jezus aan het kruis, Matth. XXVII: 46, een kreet van vertwijfeling leest, waardoor zelfs dit onzeker wordt, of Jezus niet ten laatste aan zich zelven gewanhoopt en zijne geheele zaak voor mislukt gehouden heeft. Deze verklaring acht ik psychologisch onmogelijk, wanneer, gelijk Strauss beweert, de parusieredenen de overtuiging van Jezus uitdrukken. Doch ook in het geval dat Jezus zijne wederkomst niet heeft aangekondigd, is het ondenkbaar dat zulk een vertwijfeling aan zijne zaak bij hem zou hebben kunnen plaats grijpen, bijaldien aan zijne woorden, in den paaschavond gesproken, ook slechts de minste historische waarde toegekend wordt. Zooveel is zeker, dat de evangelisten aan die klacht de door Strauss mogelijk geachte beteekenis niet toegekend hebben. Vroeger heeft Strauss getracht te betoogen, dat deze uitroep Jezus in den mond gelegd is naar Ps. XXII: 1 en acht dit ook nu nog mogelijk. Ik vind ook dit niet waarschijnlijk. De woorden zijn daartoe te weinig theocratisch koninklijk en althans schijnbaar den Messiaskoning onwaardig, waarom zij dan ook waarschijnlijk door Lucas werden weggelaten. Zij behooren ook niet tot die gedeelten van het eerste evangelie, waarin de auteur er zich op toelegt, de geschiedenis van Jezus naar Oud-Testamentische typen te construeëren, maar tot de oudere gedeelten van Mat-

---

[1]) Luc. XXII: 19, 20. [2]) 1 Cor. V: 7, 8. [3]) Joh. XIV: 18, 21, 23.

theus, die de auteur met Marcus gemeen heeft. Wij hooren in die klacht de uitdrukking van het diepste menschelijk smartgevoel, als ware hij van God verlaten, maar tevens in het herhaalde „mijn God" de vaste overtuiging, die hem ook in den laatsten bitteren strijd niet deed ophouden op God, als zijn God te vertrouwen. De uitroep, zóo verklaard, bewijst dat Jezus althans niet als een dweepzieke martelaar gestorven is.

Heeft, volgens Strauss, het Christendom zijne blijvende waarde verloren, nog merkt hij ten slotte op, dat de Christelijke kerk niet aan den zedelijken invloed van Jezus' prediking hare vestiging in de wereld heeft te danken, maar aan al het onware en phantasmagorische, dat zich aan zijn persoon heeft vastgeknoopt, bepaaldelijk aan de voorstelling zijner opstanding, volgens Strauss, een wereldhistorische „humbug", bl. 72. „Een Socrates met zijne zuiver redelijke leerwijze zou Galileesche gemoederen in dien tijd niet aan zich geboeid hebben. Ook Jezus zou dit niet gedaan hebben door de enkele prediking van reinheid des harten en menschenliefde of door het zaligprijzen van armen en verdrukten." — „Jezus kon al het ware en goede, ook zelfs al het eenzijdige en grove, dat juist op de massa den meesten indruk maakt, geleerd en in zijn leven met de daad bevestigd hebben, maar toch zou dit alles als bladeren voor den wind verwaaid en verstrooid zijn, indien niet deze bladeren door den waan, dat hij was opgestaan, als door een stevigen band te zamen verbonden, bewaard gebleven waren," bl. 72, 73.

Gesteld, het ware zoo, wat zou het bewijzen tegen de Christelijke godsdienst? Evenmin als dat het tegen het Christendom iets afdoet, dat de godsdienst van Jezus onder den invloed der Alexandrijnsche wijsbegeerte, of in het kleed van het R. Katholicisme en daarna van het dogmatisme der Protestanten gehuld, onder de menschheid zegenrijk gewerkt heeft. Wij ontkennen geenzins, dat de voorstelling van een toekomstig godsrijk en van Jezus, als den opgewekten, verheerlijkten en wederkomenden koning, een sterke hefboom geweest is om het Christendom ingang te doen vinden. Maar dit alles betreft de verschijning, niet het wezen van het Christendom. De historie intusschen bepaalt zich hiertoe niet. Niet in zijne wonderen, die hij, ook volgens Strauss, niet verricht heeft, niet in iets dat met hem uitwendig zou gebeuren, zooals zijne opstanding, maar in zijne woorden zag Jezus zelf den grondslag van het godsgebouw, dat tegen regen en storm-

vlaag zou bestand zijn [1]). De zegen, dien hij verwachtte, zou uitgaan van de macht zijner beginselen, in verband met de menschelijke natuur, waarin zij *van zelf* wortelen schieten en tot een vruchtbaren oogst ontkiemen zouden, zonder dat de landman zelf wist, hoe, en dus zonder eenige bijkomende omstandigheid van buiten [2]). Gelijk Jona door de kracht zijner prediking zijne profetische waarde in het licht gesteld had, zoo zou ook alleen de kracht der waarheid hem den weg banen [3]). Wat Jezus gedaan heeft in leven en sterven was „der waarheid getuigenis geven", en hij liet de uitkomst van zijn werk over aan God. Hebben allerlei omstandigheden, ook mythische en legendarische voorstellingen, later bijgedragen tot de zegepraal van het goede dat hij voorstond, dit neemt niet weg, dat de evangelisten naar waarheid verhaald hebben van de onafzienbare scharen in Galiléa, die hem volgden en zich ontzetten over zijne leer, omdat hij sprak als machthebbende, niet als de schriftgeleerden [4]), als de vriend des volks tegen het zware juk der Joodsche hiërarchie de taal der zachtmoedigheid en der nederigheid deed hooren [5]) en zijne overmacht in spreken en handelen tegenover de Joodsche schriftgeleerden en oversten met de daad bewees [6]).

Jezus heeft op zijne tijdgenooten indruk gemaakt door zijne persoonlijkheid en woord, vóordat er nog iets van 't geen Strauss phantastisch noemt van hem verhaald of geloofd werd. De man, die geene wonderen gedaan heeft en ook gedurende zijn leven niet geacht werd ze verricht te hebben [7]), wat Strauss zelf niet zal tegenspreken, diezelfde was het, die, zonder zich voor den Christus te hebben uitgegeven, de overtuiging dat hij de Christus was bij zijne volgers wekte [8]). Schrijft Strauss dit toe aan het irrationeele en phantastische in zijn wezen en in zijne ideeën, bl. 73, wij hebben gezien wat er van dat beweerde phantastische aan is. Dat men in hem den Messias begroette, in weerwil dat alles aan hem met de heerschende Messiasbegrippen in strijd was [9]), kan eenig en alleen daaraan toegeschreven worden, dat hij het verlangen naar het oneindige gewekt en lang gevoelde behoeften bevredigd heeft in een tijd dat de oude wereld met hare theocratische begrippen en formalisme onder

---

[1]) Matth. VII: 24—27. [2]) Mc. IV: 26—28. [3]) Matth. XII: 39, 41, 42. [4]) VII: 28, Mc. I: 22. [5]) Matth. XI: 29, 30. [6]) XXI: 23, v., XXII: 22, 33, 34, 46. [7]) XII: 38, XVI: 1, Mc. VIII: 11—13.
[8]) Matth. XVI: 16. [9]) Matth. XI: 6.

Israël ten ondergang neigde en de wijsbegeerte, in scepticisme en mysticisme verloopen, het vertwijfelend resultaat „wat is waarheid"? den zich noemenden verstandigen in het hart en op de lippen had gelegd. Neen, niet het irrationeele en phantastische dat hem niet eigen was, maar, zooals de vierde evangelist het uitdrukt, „de woorden van eeuwig leven", die hij sprak, deden de zijnen hem als den Christus, den heilige van God begroeten [1]) en deze overtuiging, ook nadat zij aanvankelijk door zijnen kruisdood was geschokt, herleven. Die overtuiging, dat hij, in weerwil van den kruisdood, de beloofde was, wekte het geloof aan zijne opstanding en verheerlijking en deed de zijnen vertrouwen, dat, daar het godsrijk gedurende zijn leven nog niet gekomen was, het ideaal der toekomst eenmaal bij zijne wederkomst verwezenlijkt zou worden. Dat deze verwachting, in den vorm waarin zij werd voorgedragen, niet is verwezenlijkt, doet tot het wezen der zaak niet af. De gekruisigde was opgestaan; het godsrijk zou zegevieren, dat is het wezen en de hoofdzaak in het geloof der eerste Christelijke gemeente aan 's Heeren wederkomst. Niet door het geloof aan zijne opstanding en wederkomst ontstond de Christelijke gemeente, maar, omgekeerd, door de macht zijner persoonlijkheid ontstond het geloof aan zijne opstanding en verheerlijking. Omdat men in hem geloofde als den Christus, geloofde men dat hij was opgestaan, en men zag hem dienvolgens in de ekstase des geestes als den verheerlijkte, „wien de dood niet had kunnen houden", en voor wien het kruis de weg tot zijne heerlijkheid geworden was [2]).

Resultaat is, dat Dr D. F. Strauss den grootste der menschenzonen heeft miskend en de verantwoordelijkheid zal hebben te dragen van aan het waarachtig zedelijk godsdienstig belang van velen, die hem als hun profeet vereeren, onberekenbare schade te hebben aangebracht. Wij daarentegen blijven overtuigd, dat de beginselen, die van Nazareth zijn uitgegaan, van liefde en verdraagzaamheid, van kinderlijk vertrouwen en van ware menschelijkheid, hoe weinig ook in den loop der eeuwen in werking getreden, de beginselen zijn, van wier toepassing de moderne maatschappij haar eenig heil voor nu en voor de toekomst heeft te wachten. Wat Jezus wilde was te verheven om reeds in zijne volheid begrepen te worden door eene menschheid, die voor de

[1]) Joh. VI: 67—69. [2]) Hand. II: 24, Luc. XXIV: 26.

toepassing van zijne denkbeelden eerst langzamerhand moest rijp worden. Het Christendom, opgevat als de godsdienst van Jezus, is eene godsdienst, die, ofschoon in de vormen des tijds gehuld, niet bij de oude wereldbeschouwing en den ouden maatschappelijken toestand paste. Terwijl onze tegenwoordige maatschappij nog altijd bezig is naar hoogere ontwikkeling te streven, heeft Jezus reeds voor 18 eeuwen de schets geteekend, naar welke die ontwikkeling moet plaats hebben. Wat men in onze dagen wil: onafhankelijkheid en vrijheid in het erkennen van hetgeen waar en goed is; afschaffing van priestergezag en letterdienst, om plaats te maken voor individuëele overtuiging; waardeering en geen exclusivisme; geen wondergeloof, maar natuurlijke ontwikkeling op physisch en zedelijk gebied; geen formalisme maar waarheid; geen scepticisme maar vertrouwen; geen Kerk boven den Staat, ook geen staatsalvermogen ten koste van de Kerk, maar de vrije Kerk in den vrijen Staat, en als ideaal der toekomst de oplossing der Kerk in den godsdienstigen Staat; geen heerschappij van het ruw geweld, maar de macht der liefde, geen egoïsme, maar het leven voor anderen, waardeering en opheffing ook der lagere standen; geen antirevolutie, die het verouderde terugwenscht, geen conservatieve actualiteitspolitiek, maar ook geen communistische utopiën, — dat alles, wat de moderne samenleving wil, zal zij verkrijgen, indien zij naar Jezus luistert. Achttien eeuwen zijn verloopen en nog wacht de moderne maatschappij, al erkent zij de waarheid dier beginselen, op hunne volledige toepassing. Die toepassing, m. a. w. het leven van Jezus' geest in de menschheid, ziedaar het streven der beteren in onzen tijd, waarvan het eindresultaat zal wezen: Christendom en ware humaniteit zijn één.

J. H. Scholten.

MATTHEW ARNOLD.

Literature and Dogma. An essay towards a better apprehension of the Bible, by Matthew Arnold, D. C. L. formerly Professor of Poetry in the University of Oxford and Fellow of Oriel College. London. Smith, Elder, and C[o]. 1873.

Een zonderling boek! Geheel anders dan de meeste boeken. Wanneer men een nieuw werk in handen neemt over een onderwerp, waarin men zelf geen vreemdeling is, dan gebeurt het maar uiterst zelden, dat men uit titel en inhoudsopgave, met behulp van een vluchtigen blik in de openvallende bladen, zich niet een voorstelling kan maken van hetgeen de schrijver aan het publiek wenscht mede te deelen. Daaraan valt hier niet te denken. De titel is een raadsel, waarvan niemand, zonder het boek te lezen, de oplossing vinden zal. De inhoudsopgave brengt u niet verder, dan tot de kennis van eenige opschriften, waaruit gij niet licht zult opmaken, wat er in de hoofdstukken betoogd zal worden. En vangt gij de lectuur aan, dan bemerkt gij terstond, dat gij er uw tijd voor zult moeten nemen, want bijna op elke bladzijde ontmoet gij iets, waarop gij niet gerekend hadt, een opvatting die u verrast, een paradox die u tot nadenken brengt, het gebruik van een bijbelwoord dat u nieuw is, en overal waait u een frischheid van gedachten en vorm tegen, die het lezen maakt tot een aesthetisch genot.

Dat is ten minste bij mij het geval geweest. Het boek heeft mij aangegrepen. De schoone taal heeft mij geboeid, de geestige humor mij vermaakt, de zeldzame keus van schoone bijbelwoorden heb ik bewonderd, maar meer dan van dit alles heb ik een

indruk gekregen van de macht van overtuiging, waarmede de schrijver eene stelling bepleit, wier volstrekte waarheid ik betwijfel, maar wier betrekkelijk recht ik des te liever erken, omdat ik daardoor een eind weegs met Matthew Arnold samen kan gaan.

Die stelling is niet geheel nieuw. Het hoofddenkbeeld maakte reeds vóór 3 jaren bij ons het onderwerp eener ernstige discussie uit, en werd toen genoemd naar Dr. J. Hooykaas, die dat 't eerst met zooveel warmte en talent had bepleit [1]). Ik verbeeld mij, dat het voor hem en zijn bondgenoot E. C. Jungius [2]), een waar genot zal zijn met Matthew Arnold kennis te maken, en dat hun toenmalige tegenstander Dr. L. H. Slotemaker [3]) zijn strijdlust weer aangewakkerd zal gevoelen, als hij „de ethische richting der modernen" in dezen nieuwen vorm aan de overzijde van het kanaal het hoofd ziet opheffen. Intusschen was ook nog uit Duitschland een stem uit hetzelfde koor gehoord in H. Lotze's „Bekenntnisse eener armen Seele," waarvan de auteur van den Mikrokosmus het vaderschap wel niet had aanvaard, maar die hij toch belangrijk genoeg achtte om ze onder bescherming van zijn beroemden naam de wereld in te zenden. De man, die nu in Engeland opkomt voor hetgeen bij ons de ethische richting werd genoemd, wordt daar onder de literarische celebriteiten gerekend. Zijn vader was Thomas Arnold, die én als head-master van de Rugby School, én als auteur eener geschiedenis van Rome, én als antagonist van de hiërarchie in eene Christelijke kerk een man van beteekenis in Engeland is geweest. De zoon, Matthew Arnold, (geb. 1822) onderscheidde zich reeds vroeg door zijne groote dichterlijke gaven, waarom hem, nadat hij eenige jaren als Inspector der British Schools werkzaam was geweest, het Professoraat in de Poetry aan de Universiteit van Oxford werd opgedragen. In een zijner latere werken „St. Paul and Protestantism" vindt men reeds enkele hoofdtrekken van het stelsel, dat nu in zijn „Literature and Dogma" is ontvouwd. Op zich zelf zou het al onze aandacht wekken, dat een soortgelijke poging, als hier werd beproefd, nu ook in Duitschland en Enge-

[1]) „God in de geschiedenis" en „Godsdienst en Zedelijkheid (Nieuw en Oud, April 1870)."

[2]) „Natuur en Godsdienst" (Nieuw en Oud, Juli 1869).

[3]) „De ethische richting der modernen." (Theologisch Tijdschrift 1870, bl. 369 vgg.)

land wordt gewaagd; — maar dit teeken des tijds verkrijgt dubbele beteekenis, wanneer het zich vertoont in zulk een afgewerkten systematischen vorm, als waarin Arnold het heeft gebracht. Dit boek zal, waar het bekend wordt, een macht worden, waartegen men zich kan verzetten, maar waarmede men moet afrekenen.

Eerst onlangs is het werk in Engeland verschenen [1]). In ons land is, voor zoo ver ik weet, nog niet openlijk de aandacht daarop gevestigd. Ik zal daarom aan de lezers van ons Tijdschrift waarschijnlijk genoegen doen met een kort overzicht van den inhoud te geven. Te meer, omdat de Engelsche boeken veel minder dan de Duitsche in ieders handen komen. Ik zal daarom hier iets mededeelen uit de aanteekeningen, die ik onder het lezen maakte, maar ik voeg daarbij den bepaalden wensch, dat niemand zich door mijn overzicht zal laten terughouden van een eigene kennismaking met het werk. Ik ben zeker, dat ieder die het zelf leest, den indruk zal ontvangen, dat ik van al het schoone dat daarin te vinden is, slechts een onbeduidend klein gedeelte heb vermeld. Om zoo weinig mogelijk in de eigenaardige zegwijze van den schrijver verandering te brengen, zal ik definities en sterk sprekende uitdrukkingen onvertaald laten.

Een onvermijdelijke omwenteling is in de godsdienst waarin wij zijn opgevoed aangevangen. Is het anders een teeken van een bekrompen geest, dat iemand zich verplicht acht zijne godsdienstige overtuiging overal en altijd bekend te maken, nu is het een tijd dat men moet spreken. De geestelijken klagen over de groote verbreiding van het scepticisme onder het volk, en het is waar, onder den arbeidenden stand luisteren velen met instemming naar predikers, die hun leeren, dat de Bijbel is „an exploded superstition." Zij vragen naar het gezag, waarop de bijbelleer rust. En wat vinden zij? Laat al het verschil tusschen de onderscheiden kerken en stelsels buiten rekening, dan blijft er altijd één gemeenschappelijke grondslag over, die de onderstelling uitmaakt van al wat de verschillende kerken leeren, namelijk dat er is „een groote Persoonlijke Eerste Oorzaak, de zedelijke en verstandelijke Bestuurder van het heelal," van wien de Bijbel zijn gezag ontleent. Die onderstelling kan nooit geverifieerd worden. Wil men dat het volk den Bijbel weer zal aannemen, dan

---

[1]) Een gedeelte bl. 1—115 was reeds uitgegeven in „Cornhill Magazine" XXIV 1871.

moet men daarvoor een grondslag vinden in iets, dat als waar erkend kan worden en niet alleen behoeft aangenomen te worden.

Tegenover deze behoefte van onzen tijd maakt het op ons haast een lachverwekkenden indruk, als wij de Dissenters voor allerlei ondergeschikte zaken zien strijden of over de verhouding tusschen kerk en staat hooren twisten. Alsof iemand in een tijd, waarin de geheele mineralogie op het spel stond, zijn troost zocht in een woedende kruistocht tegen de Gouvernements-mijnscholen!

Dit boek stelt zich ten doel, in de plaats van de bloote onderstelling waarop de gangbare theologie de bijbelgodsdienst wil opbouwen, een proefondervindelijke basis aan te wijzen, waarop de godsdienst van den bijbel wezenlijk rusten kan. Dat doel kan niet bereikt worden, zonder dat daarbij tevens een ander doel in het oog gehouden worde: *beschaving*, d. i. ons zelven bekend te maken met het beste wat er geweten en gezegd is in de wereld en dus met de geschiedenis van den menschelijken geest. Het misverstand aangaande den bijbel hangt nauw samen met het algemeene gemis van die beschaving. De *homo unus libri* toch is niet in staat om in hetgeen hij leest te onderscheiden datgeen waarop de nadruk valt en datgeen wat alleen bijkomstig is. Dat leert men eerst door een rijke ervaring van de wijze, waarop de menschen in verschillende tijden gedacht en hunne gedachten uitgesproken hebben. Onze werktuigelijke en verzinnelijkende theologie, met haar onzinnige verzekeringen aangaande God en een toekomend leven, is de vrucht van onze armoede aan die beschaving. Om den Bijbel weer tot zijn recht te brengen moeten wij den weg op, van: *„getting the power, through reading, to estimate the proportion and relation in what we read"* (bl. XVI). Als de Dissenters zich voor hun hevigheid beroepen op de uitvallen van Jezus tegen de schriftgeleerden of van Paulus tegen de Judaïsten, dan verstaan zij niet, dat daarin noch bij Jezus noch bij Paulus het kenmerkende der persoonlijkheid lag en men zich ten onrechte daarvoor op hun voorbeeld zou beroepen. Zoo is het met alle groote schrijvers. Hooker moet men bestudeeren om zijn zin voor historische ontwikkeling, Butler om zijn zin voor wijsbegeerte, Barrow om zijn zin voor moraal, Wilson om zijn zin voor practisch Christendom. Bij Luther zal men veel vinden, dat alleen uit de kerkelijke theologie in de zijne is overgegaan en waarvoor het dus ook dwaas zou zijn hem als autoriteit te noemen; dat is hij alleen in datgene, waarin zijne virtuositeit

lag, de opwekking van het zedelijk bewustzijn en de frissche macht, waarmede hij, juist daardoor, den Bijbel wist te gebruiken. Voor de kennis der feiten, die voor deze beschaving worden vereischt, zijn de Duitschers onze meesters. Maar zij hebben niet evenzeer de macht om die kennis te gebruiken. Daarvoor missen zij de vlugheid en fijnheid van opvatting. Dat is o. a. het geval met Strauss, die met veel vaardigheid de historische methode toepast op hetgeen in het N. Testament onhoudbaar is, maar wiens geest niet rijk, niet diep genoeg is om recht te doen aan de realiteit die nog in het N. T. overblijft. Geef aan een Franschman, een Italiaan of een Engelschman dezelfde kennis der feiten, en gij zult, over het algemeen, zijne opvatting beter kunnen vertrouwen, dan die van een Duitscher.

Voor geen literatuur is die gave van onderscheiding en opvatting meer noodig dan voor den Bijbel. Zij valt ons dubbel moeilijk, omdat wij zijn opgevoed in het wanbegrip, dat ons den Bijbel doet beschouwen als een uit den hemel gevallen talisman, waarvan alle deelen gelijke waarde hebben. De oude kerk had een zeer levendig besef van het verschil in waarde tusschen de boeken, die allengs in den canon zijn opgenomen, en ieder weet welk een vrije critiek Luther nog toepaste op het N. Testament. Eerst het latere Protestantisme heeft dat talisman-gezag voor den geheelen Bijbel uitgevonden. Maar, hoe moeilijk dientengevolge die ware beschaving ten opzichte van den Bijbel voor ons te verkrijgen zij, wij *moeten* haar zoeken, want de Bijbel *is* geen talisman en wij zullen hem niet verstaan, zoolang wij niet op zijn inhoud die beschaving hebben leeren toepassen.

Om die beschaving: *het beste te weten, wat er gedacht en gezegd is in de wereld*, te verkrijgen, zouden wij een systeem van lezen noodig hebben; maar wie zal ons dat geven?

Laat ten minste niemand zeggen, dat hij geen tijd heeft om te lezen! Het is dikwijls genoeg gezegd: geef iemand den tijd dien hij nu verspilt en hij zal tijd in overvloed hebben voor het zoeken van beschaving. „Die Zeit ist unendlich lang," zegt Göthe, en zoo is het. Sommigen onzer verspillen daarvan alles, de meesten van ons veel, maar wij allen iets.

Mr. Disraeli zeide onlangs, dat onze aristocratie daarin zuiver Grieksch is, dat zij niets geeft om literatuur en nooit leest. Men

mag betwijfelen of dit oordeel juist is ten opzichte der Grieken, ten minste als men denkt aan den bloeitijd onder Pericles. Maar wat onze aristocratie aangaat, is de bewering niet uit de lucht gegrepen, en naast haar zien wij de mannen der natuurkundige wetenschap en vooral ook de leidsleiden der godsdienstige wereld met zekere minachting vervuld voor alle literatuur. De theologanten ijveren veel meer voor eene exacte definitie. De kanselier van de Universiteit van Oxford verklaarde, dat de godsdienst evenmin van het dogma gescheiden kan worden als het licht van de zon. Dat was ook de gedachte van de Bisschoppen van Winchester en Gloucester, toen zij onlangs die merkwaardige poging deden, om, zooals zij zeiden „to do something for the honour of our Lord's Godhead." Een ander stelde, dat aan geen leer de naam van Christelijk kan gegeven worden, die niet het begrip van een persoonlijk God insluit. Nog een ander legt den meesten nadruk op zuivere begrippen aangaande de persoonlijkheid van den H. Geest. Een derde verzekert, dat onze Heer het eeuwige leven verbond aan een juiste kennis van de Godheid. En al deze vrienden van dogmatische definities zien op een literarische behandeling van godsdienstige onderwerpen neder, als op een gevaarlijke poging, waarbij het geloof schipbreuk dreigt te lijden.

Onze aristocratie van gedachten te doen veranderen, zullen wij, met het voorbeeld van den rijken jongeling voor oogen, maar niet beproeven. Maar aan onze natuurkundigen en theologanten zouden wij de literatuur nog wel willen aanbevelen. Het moet hen toch ook hinderen, dat, als 's menschen behoud zoo afhankelijk is van zijne juiste kennis der Godheid, er dan zooveel afhangt van zulke begrippen als substantie, identiteit, causaliteit, waarvoor de meeste menschen geen hersenen hebben. Voor de literatuur is niet zulk een bijzondere scherpte van geest noodig, als de Bisschoppen van Winchester en Gloucester voor hun leer over de Godheid van den Zoon moeten eischen. Dan hebben de letteren dit voor, dat, hoe meer zij onze kennis uitbreiden, zij ongemerkt onzen blik verhelderen. Zonder dat wij eenigen forschen toer van logica behoeven te verrichten, leeren wij de dingen beter verstaan, — omdat de grond zelf waarop wij staan met ons verandert.

De voorname bron van het theologisch misverstand van den Bijbel is, dat *literarische* uitdrukkingen worden opgevat als *dogmatische* uitdrukkingen. Wanneer Paulus spreekt van: genade, wedergeboorte, rechtvaardiging, dan meent hij dat literarisch niet dogmatisch, d. w. z. hij bedient zich van die woorden, om, bij benadering en ook slechts bij benadering, te beschrijven wat hem voor den geest staat, maar waarvan hij niet meent, dat zijn denken het juist of geheel kan omvatten. Nergens komt dat misverstand meer uit, dan ten opzichte van het woord: *God*. De menschen gebruiken dat woord alsof men daaraan een duidelijk en afgerond begrip kon verbinden, terwijl het toch in waarheid bij ons niet anders is dan „a term of poetry and eloquence, a term *thrown out*, so to speak, at a not fully grasped object of the speaker's consciousness, — a *literary* term in short." bl. 12. Daarvan nu heeft de theologie gemaakt: God is een Persoon, de eerste groote oorzaak, de zedelijke en verstandelijke Bestuurder van het heelal; Jezus Christus is een van wezen met Hem; de H. Geest is een Persoon, uitgaande uit de twee anderen. Dat is het waarvoor de Bisschoppen van Winchester en Gloucester zoo ijverig zoeken „to do something."

Nu is er toch niets in de wereld, waarmede de metaphysiek minder te maken heeft, dan de godsdienst. Godsdienst is een zaak van *conduct*, en dat is zeker het eenvoudigste wat er is, wel te weten om te begrijpen, niet om te doen. De moeilijkheid der godsdienst ligt niet in het begrijpen, maar in het doen, want *conduct* omvat drie vierden van het menschelijk leven. Mogelijk zou men moeten zeggen; vier vijfden of vijf zesden, maar laat ons het minste nemen en het op drie vierden stellen.

Wij behoeven niet ver te zoeken om het bewijs te leveren, dat *conduct* het eigenlijk voorwerp is van de godsdienst van den Bijbel. Welk woord beteekent in het O. T. meer dan; *gerechtigheid?* In het N. T. is het niet anders: dat ieder die den naam van Christus noemt, afstand doe van ongerechtigheid!

Maar, zeggen de theologanten, dat is moraal, geen godsdienst. Bij de godsdienst behooren zekere leerstellige begrippen, zooals die over de godheid van den Zoon, waarvoor de Bisschoppen van Winchester en Gloucester zochten „to do something." Onwaar. *Ethisch* and *religieus* vormen geen tegenstelling, want beide beteekenen zij *practisch* en staan zoo samen tegenover het *theoretische*, dat de Bisschoppen willen. Het onderscheid tusschen ethisch en reli-

gieus is alleen een onderscheid in mate. „Religion, if we follow the intention of human thought and human language in the use of the word, is ethics heightened, enkindled, lit ut by feeling; the passage from morality to religion is made, when to morality is applied emotion. And the true meaning of religion is thus not simply *morality*, but *morality touched by emotion*. And this new elevation and inspiration of morality is well marked by the word „righteousness". Conduct is the word of common life, morality is the word of philosophical disquisition, righteousness is the word of religion" bl. 21.

Voorbeelden tot toelichting kan men vinden buiten en in den Bijbel. Hier is er één. „Heb den slaap niet lief, opdat gij niet tot armoede vervalt", is zedelijkheid. „Mijne spijze is het te doen den wil desgenen, die mij gezonden heeft en zijn werk te volbrengen" is godsdienst.

Hoe heeft de aanwending van die aandoening op de zedelijkheid plaats? Door er bij stil te staan, door er onze gedachten op te concentreeren, door ons daarin te verdiepen. Hoe meer iemand leeft in dat 1/4, dat niet tot *conduct* behoort, zooveel te minder zal hij de vatbaarheid hebben voor die aandoening.

Dat is de grootheid van Israël, dat het minder dan eenig ander volk de afleiding van dat 1/4 heeft gehad, en daardoor, in eminente wijze, zijn zedelijkheid tot godsdienst heeft weten te verheffen. Voor hen is de gerechtigheid het één en het alles. Maar daarbij moesten zij ook noodwendig getroffen worden door de gedachte, hoeveel er in de gerechtigheid is, dat niet aan *ons zelven* behoort. Wij hebben ons zelven niet gemaakt, of onze natuur, of de groote plaats die *conduct* in onze natuur inneemt; wij hebben het niet beschikt, dat geluk onafscheidelijk samenhangt met zedelijkheid en dat het welslagen in ons gedrag ons dezelfde voldoening geeft als het gebruik van spijze, wanneer wij honger hebben. Bovendien zijn wij in ons zedelijk leven afhankelijk van allerlei dingen in ons en buiten ons, waaraan wij zelven zoo goed als niets kunnen toe- of afdoen, en waarvan wij, hoe ernstiger wij onze levenstaak opvatten, zooveel te meer den indruk ontvangen dat wij in godsdienst en zedelijkheid afhankelijk zijn van iets, dat *niet wij zelven* is.

Dat: *niet wij zelven*, is het juist geweest, wat, voor zoo ver wij kunnen nagaan, het eerst den menschelijken geest doordrongen heeft van een gevoel van eerbied voor een macht buiten hem. Althans bij Israël herkennen wij dat gevoel in die merk-

waardige naamsverandering voor God, die onder Mozes in hunne godsdienstige geschiedenis voorkomt. *Jehova* moet niet onvertaald blijven, waardoor men daarbij denkt aan een mythologische godheid; het moet ook niet verkeerd worden omgezet in *Heer*, waarbij men zich een grooten, niet-natuurlijken mensch voorstelt, maar het is: *de Eeuwige*. Wij kunnen daarlaten, welke geestesarbeid aan het vinden van dien naam is voorafgegaan, en hoe onder den naam Elohim, den Machtige, reeds de opvatting van God, als een zedelijke macht schuilde, maar de Eeuwige is bij Israël de ware naam voor God. De eeuwige *wat*? De eeuwige *oorzaak*? Ach! die arme lui waren geen Aartsbisschoppen van York. Zij meenden den Eeuwig *rechtvaardige*, die *gerechtigheid* liefheeft. Zij hadden zich zoo verdiept in de gedachte van goed en kwaad, dat het: *niet wij zelven* zich aan hen voordeed als boven alles aanbiddenswaardig, als: „*a power which makes for righteousness*" dat zij om zijn onveranderlijkheid en eeuwigheid *den Eeuwige* noemden [1]). De theologanten hebben daarvan gemaakt, dat Israël kwam tot het begrip van een eerste oorzaak. Israël wist in die dagen niets van zulke speculatieve redeneering, het had alleen gevoel en ervaring, en toen het later in de scholen

[1]) Het komt mij voor, dat hier eenige onklaarheid heerscht. Zoo even hoorden wij: „Religion is ethics heightened, enkindled, lit up by feeling; the passage from morality to religion is made, when to morality is applied emotion. And the true meaning of religion is thus not simply *morality* but *morality touched by emotion* (Arnold p. 21). Hiermede stemt geheel overeen wat wij vinden, bl. 47. „*God is* here (bij Israël) really, at bottom, *a deeply moved way of saying conduct or righteousness.* „Hier is dus alles absoluut subjectief, alleen zedelijkheid en aandoening, en wanneer dat *God* genoemd wordt, dan kan het alleen zijn om des te beter te doen gevoelen, dat het objectieve, dat anders met dien naam *God* wordt aangeduid, hier in iets volstrekt subjectiefs is omgezet.

Daarentegen lezen wij hier: bl. 32, "They had dwelt on the thought of conduct and right and wrong, till the *not ourselves* which is in us and around us became to them adorable eminently and altogether as a *power which makes for righteousness* " Hier is er een nieuw moment bijgekomen, het objectieve, wel zoo onbepaald mogelijk gedacht, als bloot *not ourselves*, maar toch altijd iets objectiefs. De godsdienst is dan niet ontstaan, *alleen* door de toepassing van aandoening op zedelijkheid, *maar door die opgewekte zedelijke gemoedsgesteldheid in verband te brengen met een objectieve macht*, waarin zij zich gegrond en waardoor zij zich gedragen gevoelde. Het verschil tusschen Israël en de metaphysici is dus ook niet, dat Israël zijn begrip van godsdienst beperkte tot de subjectiviteit van het zedelijk individu, maar dat het geen ander dan een zedelijk object van zijn godsdienst kende en erkende. Dat is ook verder de gewone voorstelling van den schrijver, maar dan moet daarnaar die andere verklaring van bl. 21 en 47 verbeterd worden.

van het Rabbinisme aan het speculeeren ging, toen bleek het, hoeveel minder aangeboren talent het voor dat gevaarlijk bedrijf had dan de Bisschoppen van Winchester en Gloucester.

Het is waar, Israël personificeerde zijn Eeuwige, maar dat was geen bespiegeling; louter anthropomorphisme. Wijsheid en verstand zijn bij hem identisch met de vreeze van den Eeuwige. Zoo ook het monotheïsme van Israël. Dat is geen metaphysiek, maar alleen een zaak van ernst. Het *niet wij zelven* kan uit allerlei oogpunten worden beschouwd. Israël beschouwde het alleen uit dit ééne, dat het is de macht die gerechtigheid werkt. Daarmede won het dit, dat met deze beschouwing $^3/_4$ van het menschelijk leven samenhangen. Het wist zich daardoor te bewaren voor de verwildering, waarin het polytheïsme verviel, juist door dat *niet wij zelven* niet onder dat ééne aspect te brengen. Wel gelukkig, dat Israël er anders over dacht dan de deftige heeren van de Universiteit van Cambridge, die zoo bekoord zijn door een ander aspect, dat van de *hominum divomque voluptas, alma Venus*, dat zij het aan hunne leerlingen als een thema opgeven, om er verzen op te maken. Was Israël er niet geweest, wie weet of wij den Vice-kanselier, bedels, leermeesters en leerlingen, niet allen, in spijt van hun Professor in „Moral Philosophy", in plechtige processie zagen trekken naar den tempel van Aprodite! Daarvoor heeft Israël de Heeren van Cambridge bewaard met dat gebed, dat het ook van zulk een schoolthema zou hebben uitgesproken: *O wend mijn oogen van de ijdelheid af en bevestig mij in Uwe wet!* Daarbij maakten zij geen aanspraak op wezenlijke kennis van den Eeuwige, zooals onze theologanten met hun: zedelijk en verstandelijk Bestuurder van het heelal, die geen persoon is zooals wij personen kennen, en niet zedelijk zooals wij zedelijkheid verstaan, en niet verstandig zooals wij verstand opvatten, en die niet bestuurt op de wijze waarop wij van besturen spreken. Zij bekommerden er zich ook niet over, of zij in hun voorstelling van den Eeuwige denkbeelden opnamen, die niet goed samengingen. Zij hadden genoeg aan de dankbare ervaring van dat *„not ourselves* which makes for righteousness".

De Bijbel spreekt dus literarisch niet dogmatisch, en voor dingen, die wij niet geheel omvatten, maar die onze aandoening opwekken, kan de literarische, figuurlijke uitdrukking ons veel beter voldoen, dan de taal der wetenschap, die blijft beneden hetgeen wij gevoelen dat de waarheid is.

Maar nu doet zich de vraag aan ons voor: wat was de wetenschappelijke, feitelijke basis voor die opvatting van Israël? Wij moeten daarop een zeer bescheiden antwoord geven, en zouden ons willen tevreden stellen met deze, ook reeds vroeger gebruikte phrase, dat „for science, God is simply *the stream of tendency by which all things fulfil the law of their being*" bl. 41. Hierin heeft men ten minste iets wat vatbaar is om beproefd en als waar erkend te worden. Dat is niet het geval met een bepaling, als die van „een persoonlijke eerste oórzaak, de zedelijke en verstandelijke Bestuurder van het heelal". Alle dingen hebben een wet voor hun bestaan en den drang om dien te vervullen. Nu kan men dat, al naar men wil, God noemen, maar het is in elk geval iets, waarvan de werkelijkheid kan worden aangetoond. Het is wäar, tot dat *niet wij zelven* behoort ook allerlei, waaraan men daarbij gewoonlijk niet denkt. Het is ongehoorzaamheid aan God om gezangen te zingen van den aard van dat: „*My Jesus to know and feel his blood flow*" zoo als het ongeveer met negen tienden van onze hymnen gesteld is, of om een ellendige constitutie voor de maatschappij te ontwerpen; maar die zonden tegen aesthetica en wetenschap worden niet als zonden tegen God beschouwd, omdat het zedelijke zooveel grooter deel van het leven inneemt en dus de overtredingen daarin alleen als wezenlijke zonden worden aangemerkt. In welk opzicht ook iemand de wet van zijn wezen volgt, zal hij daardoor bevredigd worden, maar nergens is die voldoening grooter dan bij de zedelijkheid. Dat verbond tusschen deugd en geluk is voor niemand een zaak van discussie. Dat is de lijn waar langs Israël gekomen is tot zijn Eeuwige. „God is here really, at bottom, a deeply moved way of saying *conduct* or *righteousness*" p 47. Israël bracht al de verplichtingen, waaronder het zich door de wet van zijn wezen gevoelde, op den Eeuwige over en maakte zoo van de zedelijkheid godsdienst. De eerste mensch, die trilde van dankbaren eerbied bij het gevoel van vreugde en vrede, niet zijn eigen werk, dat volgde op de beoefening van zelfbeheersching, — aan dien mensch werd de godsdienst geopenbaard. En, voor ons ten minste, was die mensch — Israël.

Hieruit blijkt dan ook, hoe verkeerd de tegenstelling is van *natuurlijk* en *geopenbaard*. Beide zijn één en staan tegenover *kunstmatige* godsdienst, dat is een godsdienst van theologische begrippen over persoonlijkheid, wezenseenheid enz. die niet natuurlijk

is, maar is uitgevonden door de Bisschoppen van Winchester en Gloucester en lieden van hun soort, — bekwame mannen met zeldzame talenten voor afgetrokken redeneering.

Door zijn geloof in den Eeuwige heeft Israël een tweevoudige macht voor de menschheid verkregen. Vooreerst heeft, het door zijne openbaring van den zin voor gerechtigheid, de werkelijkheid en de natuurlijkheid van dien zin tot evidentie gebracht. Dan heeft het het voorbeeld voor alle volgende tijden gesteld, en daarom is de Bijbel voor de godsdienst der menschheid even onmisbaar als de Grieksche kunst voor onzen schoonheidszin.

Laat ons dan ook de godsdienst van den Bijbel ongeschonden laten en in het begrip van God niet meer wetenschap willen inleggen, dan dat Hij, de Eeuwige is: *„the enduring power, not ourselves, which makes for righteousness.*" Dan weten wij ten minste wat wij zeggen, en weten wij ook, dat wat wij zeggen, hoe onvolkomen ook, waar is.

De oorspronkelijke gedachte van Israël was geen andere, dan dat op den weg der gerechtigheid het leven is. Maar, wanneer men de literatuur van het Oude Testament in haar historische wording nagaat, dan bespeurt men dadelijk een groot verschil in stemming tusschen de vroegere en de latere gedeelten. De twijfel komt op, of wel waarlijk de gerechtigheid door God gezegend wordt. Men ziet den voorspoed der goddelooze volken en individuën en men vraagt, hoe dat te rijmen is met de beloften aan den rechtvaardige en aan Gods volk? Want bij velen is Abrahams zaad in de plaats van den rechtvaardige getreden. Aan Israël, het volk Gods, meenen zij, komen de beloften des levens toe. Nu zoeken zij hun troost in de Messiaansche verwachtingen, waarin zij hun godsdienstige en hun staatkundige droomen op de toekomst overbrengen. Dat is hun Aber-Glaube, hun bij-geloof. Het verdient niet hun superstitie genoemd te worden in den ongunstigen zin, waarin dat woord meestal wordt gebruikt van een onzinnige, kinderachtige meening, maar het is bij- extra-geloof, een poësie waarvan men de onmogelijkheid niet kan aantoonen, maar waarvan evenmin de zekerheid kan worden bewezen. In dien zin waren de Messiaansche verwachtingen het bij-geloof van Israël in den tijd waarin Jezus kwam.

Jezus beantwoordde volstrekt niet aan het Messias-ideaal van zijne tijdgenooten. Toch lag de kiem van het Christeudom wel degelijk in het Oude Testament en de grootheid van het Christendom bestaat juist daarin, dat het die kiem ontwikkeld heeft. Het ontbrekende in het Oude Testament was, dat de gerechtigheid vooral gezocht werd in de nationale en sociale deugden, waarin de mensch zich zelven het lichtst met een uitwendig, werktuigelijk plichtbetoon kan voldoen. Door de profeten was evenwel reeds een andere weg gewezen, door barmhartigheid en ootmoed bij de gerechtigheid te eischen. De ware offerande Gods is een gebroken hart. Dit is reeds *persoonlijke* godsdienst. Wat Israël noodig had, was een voller begrip van gerechtigheid, waarop beter de aandoening kon worden toegepast en dat daardoor ook meer de sanctie van het geloof kon verkrijgen. Daarvoor moest er beter gelet worden op de inwendige wereld van gevoel en gemoedsstemming, die door het Judaïsme te veel verwaarloosd was. Dat hadden de profeten ook gewild, maar hun was het niet gelukt. Dat het aan Jezus gelukte, is het gevolg van zijne *epieikeia.* [1]) Daaronder verstaan wij zijne »*Sweet reasonableness*," zijn talent om hetgeen hij sprak waar en juist te doen voorkomen en het daardoor innemend te maken. Hij wist zijne toehoorders hunne eigene ziel te doen vinden en hen daarmee aan zich zelven te openbaren. Zelfonderzoek, zelfverloochening en mildheid waren de groote middelen, waardoor hij gerechtigheid en godsdienst vernieuwde. Zoo werd de ware profetische lijn uit het Oude Testament door Jezus weer opgevat en voortgezet, en dat was wezenlijk een nieuwe openbaring, een nieuw verbond van God met den mensch.

In dien zin was Jezus werkelijk de Messias, dat hij de ware gerechtigheid herstelde en het verbond tusschen gerechtigheid en geluk vernieuwde. Maar dat was voor zijne volgelingen, kinderen van het Jodendom, niet genoeg. Nu herhaalde zich wat vroeger evenzoo was gebeurd: zij verbonden daarmede een extra- een bij-geloof, van een schitterende wederkomst van hun Messias, dien zij nu nog alleen in nederigheid hadden gezien. Daarvan was het noodlottig gevolg, dat nu het bewijs voor de waarheid van het Christendom niet meer in zijn inwendige evidentie werd gezocht, maar in de profetie en in het wonder.

---

[1]) Het eenigszins vreemde gebruik van dit woord was in Arnold's „St. Paul and Protestantism" p. XIX. reeds toegelicht.

Aberglaube is in de godsdienst zoo groot kwaad niet. Als iemand zich zelf in zijn zedelijkheid steunt door de hoop op iets dat hij als iets zekers beschouwt, dan wint hij veeleer daarbij. Maar er is altijd een schaduwzijde aan verbonden. Als hij het onzekere voor zeker heeft gehouden, dan moet hij daarvoor betalen. De tijd komt, dat hij zijne dwaling ontdekt en dan schijnt hem de zekerheid voor de geheele godsdienst verloren. Dat is het gevaar van het geloof te bouwen op profetie en wonder. Beginnen wij met de profetie. Het is bekend, welke schitterende voorzeggingen in het Oude Testament worden aangewezen, maar het is evenzeer bekend, dat er geene is, die niet gebleken is op deerlijk misverstand van vertaling of verklaring te rusten. Hoe meer de tijdgeest doordringt en de wezenlijke verlichting algemeen wordt, des te meer zal dit door allen worden erkend, en hoe zal het dan met hen staan, die zoo lang geleerd hebben op die vermeende profetieën hun geloof te laten rusten?

Maar de wonderen dan? Dat onderwerp eischt uitvoeriger behandeling. Daarbij hebben wij eerst noodig ons te herinneren, hoe het tegenwoordig met de zaak van godsdienst en bijbel gesteld is.

Het ziet er tegenwoordig donker uit voor het aanzien van den Bijbel. Van allerlei kanten hooren wij eene critiek, die aan den Bijbel zoo goed als alle waarde ontzegt. De Hertog van Somerset, — die door zijn voorbeeld heeft getoond, dat onze hooge aristocratie nog zoo geheel onvatbaar niet is voor ernstig nadenken, als men wel eens beweert, — vindt bij al wat hij in den Bijbel afkeurt, daarin ten minste één onoverwinnelijke sterkte in het geloof in God. Maar nu is Monsieur Emile Burnouf gekomen en heeft ons in een dik boek (La science des Religions. 1872) geleerd, dat de woorden Gods niet aan eenig Semietisch ras zijn toevertrouwd, maar aan de Ariërs, dat de ware God volstrekt niet is Israëls God, maar dat het is „de idee van het Absolute" die Israël zich nooit goed heeft kunnen eigen maken. Deze „heilige theorie van de Ariërs" ging uit Perzië en Indië over naar Palaestina en drong zoo door tot den stichter van het Christendom en zijne grootste apostelen Paulus en Johannes, zoodat wij niet in den Bijbel maar in de Vedahymnen hebben te zoeken naar de eerste bron van onze godsdienst. Bij dien overgang heeft

de godsdienst evenwel nog al schade geleden. De God der Hebreën was niet meer een »cosmische eenheid" want zij hadden niet dezelfde vatbaarheid als de Ariërs voor transcendente metaphysiek. Dat komt dan vrij goed overeen met hetgeen de Bisschoppen van Winchester en Gloucester zeggen over »doing something for the honour of Our Lord's Godhead" en met hetgeen in de *Guardian* geschreven wordt over „eternal life being unquestionably annexed to a right knowledge of the Godhead," maar het is duidelijk, dat het geheele Oude Testament daarmede over boord wordt geworpen en dat het Nieuwe wordt teruggebracht tot een zekere esoterische leer, die daarin wel niet zeer duidelijk te vinden is, maar die dan daarbuiten meer volledig ontwikkeld zal zijn.

Wij daarentegen meenen nog altijd, dat het heil van de Joden komt en dat voor *conduct,* dat is voor $^3/_4$ van het menschelijk leven, de Bijbel evenmin gemist kan worden, als Griekenland voor de kunst of Newton's ontdekkingen voor de kennis der physische wetten. Dat Israël geen talent had voor metaphysiek is zeker waar, maar dat is juist zijn grootheid dat het de godsdienst niet op metaphysiek maar op zedelijke ervaring grondvestte. Dat kunnen wij althans aan Burnouf antwoorden, dat als de Bijbel geen succes heeft gehad, het waarlijk niet is, omdat daarop niet genoeg metaphysiek is toegepast. Want onze geheele theologie is metaphysiek en dat is het juist, waarin onze Bisschoppen zoo bijzonder sterk zijn. En wat anders dan die metaphysische methode is het, waardoor de Bijbel verhinderd wordt om macht op het volk uit te oefenen?

Wij zullen daarom niet van een metaphysische bepaling uitgaan, noch van een monotheïstische, noch van een pantheïstische. Het bijbelsche begrip van God rust, zooals wij zagen, alleen op de zedelijke waarneming van een regel van gedrag, die niet door ons is gemaakt, waarin wij geboren zijn en die bestaat, hetzij wij willen of niet; van eerbied voor diens grootheid en noodwendigheid en van dankbaarheid voor diens weldadigheid. Dat is de groote oorspronkelijke openbaring aan Israël, dat is zijn „Eeuwige" p. 123. Daarin heeft zich later Aber-Glaube van een Messiasverwachting gemengd. Jezus noemde zich zelf de Messias, de Zoon des Menschen, de Zoon van God, — en nu is weer de vraag, evenals bij het Oude Testament, of dit *literarisch* gemeend is, als de taal van poësie en aandoening voor een voorwerp dat men onmachtig is nauwkeurig te beschrijven,

dan of het als een *wetenschappelijke* bepaling moet worden aangemerkt. De metaphysische theologie van onze Bisschoppen beweert het laatste en tracht het te bewijzen door abstracte redeneering. De volksgodsdienst vat het ook als metaphysiek op, maar zoekt daarvoor het bewijs in de *wonderen*. Nu hebben wij reeds gezien, dat de metaphysiek van onze Bisschoppen, wel verre van de menschen voor den Bijbel te winnen, dien integendeel in hun oogen verdacht maakt. Maar hetzelfde is het geval met de wonderen. Er zijn er velen, die voor zich zelven vast overtuigd zijn dat er geen wonderen gebeurd zijn of kunnen gebeuren, en die, op dien grond, den geheelen Bijbel wegwerpen. Wanneer wij zulken kunnen overtuigen, dat de taal van den Bijbel ook hierin *literarisch* en niet *dogmatisch* is, dan geven wij hun daarmede den Bijbel terug.

Dit is zeker, dat iets, wat voor een wezenlijk wonder wordt aangezien, op de groote menigte een machtigen indruk maakt. Men mag zeggen: gesteld, dat ik mijn pen in eens in een inktlap kon veranderen, dan zou toch wat ik met die pen schrijf, niets meer waar zijn; — het helpt niet. Ook zou het niet veel geven, al zetten wij ons tot de onaangename taak, om van al de wonderverhalen in het Nieuwe Testament één voor één aan te wijzen, dat zij geen geloof verdienen. Er is iets anders. De tijdgeest maakt, onafhankelijk van al de argumentatiën pro en contra, allengs het geloof in wonderen onmogelijk. De mensch leert inzien, hoe het geloof in wonderen in de wereld is gekomen; hoe er namelijk omstandigheden zijn, waaronder er is, zooals Shakspeare zegt:

No natural exhalation in the sky,
No scape of nature, no distemper'd day,
No common wind, no customed event,
But they will pluck away his natural cause,
And call them meteors, prodigies, and signs,
Abortives, presages, and tongues of heaven.

Onder die omstandigheden ziet de mensch altijd wonderen. Daarom niets onzinniger dan de polemiek van de Protestanten, die de bijbelsche wonderen aannemen en de wonderen der kerk verwerpen. Of zij zouden moeten kunnen aantoonen, dat de tijd, waarin het bijbelsche wonder gezien werd, zooveel minder aan die beschrijving van Shakspeare beantwoordde dan de latere dagen der kerk! Maar de letterlijke ingeving der H. Schrift

dan? Het is maar jammer, dat er niemand is, die zegt daaraan te gelooven, en die zich niet de vrijheid veroorlooft, om althans sommige dingen literarisch op te vatten. Het eenig gevolg van die theorie is, dat, zoodra men inwendige tegenspraak of onjuistheden in den Bijbel vindt, de kreet: *bedrog!* opgaat, en het geheele boek op zijde wordt geworpen. Dat heeft men niet te vreezen, als men erkent dat de taal der bijbelschrijvers literarisch is bedoeld, als benaderende uitdrukking voor een heerlijk voorwerp, te groot om in een definitie te worden saamgevat, maar waarvan het gemoed een overweldigenden indruk heeft ontvangen. Dat geldt bij de schrijvers van het O. T. voor den Eeuwige die gerechtigheid werkt, en bij de schrijvers van het Nieuwe Testament voor een niet minder verhevene werkelijkheid, — den zin van Christus.

Daarom, om ten volle van het Nieuwe Testament te genieten, is het van overwegend belang, dat wij het ons volkomen duidelijk maken, dat de schrijvers konden dwalen en werkelijk gedwaald hebben. Neem alleen de verwachting van de nabijzijnde wederkomst van Christus. Hierin is toch de dwaling zoo evident mogelijk. Of die Rabbinistische redeneering van Paulus in den brief aan de Galatiërs over het ééne zaad en niet de vele zaden van Abraham, waaraan de belofte is gegeven. Niet in het minst wordt daardoor onze eerbied voor Jezus en zijne volgelingen verzwakt. Zij behouden al hun grootheid, al weten wij, wat wij van al die wonderverhalen te denken hebben. Ja, soms is het, alsof zij geheel argeloos, zelven ons achter de schermen willen laten zien. Als men de opstandingsverhalen nagaat, dan weet men niet wat men hier het meest evident zal noemen, de volmaakte eenvoud en goede trouw der verhalers, of de klaarheid waarmede zij zelven werkelijk tot ons zeggen: *zie hier een legende groeiende onder uwe oogen.*

Hoe meer wij ons overtuigen, dat de schrijvers van het Nieuwe Testament aan dwaling onderhevig waren, des te meer zullen wij Jezus bewonderen. Hij is niet aansprakelijk voor de verkeerde voorstellingen aangaande hem en zijn werk, en wij hebben alle recht om te meenen, dat zulke dwalingen, als bijv. de eschatologische verwachtingen, uitsluitend aan het misverstand zijner discipelen zijn toe te schrijven. Te meer durven wij zoo oor-

deelen, omdat bij de Evangelisten zelve, niettegenstaande in hun oog de wonderen het afdoend bewijs van Jezus' goddelijke zending waren, toch telkens woorden van Jezus voorkomen, die juist dat wondergeloof bestraffen. Ieder herinnert zich de plaatsen, die zoo duidelijk toonen, dat Jezus zelf wat anders gewild heeft dan hetgeen zijne volgelingen als het hoogste beschouwden. Of als wij van Jezus een woord hooren als dat: het koninkrijk Gods is binnen in u! dan kunnen wij dit met meer recht als authentisch aanmerken dan de eschatologische uitspraken, al is het dat die hem twintigmaal in den mond worden gelegd.

Hoe kunnen wij nu dat goud van Jezus' eigen bedoeling uit den bodem van het N. T. opdelven? Wij worden daarin niet geholpen door de gewone critiek over tijd van oorsprong, auteurschap, onderlinge verhouding der Evangeliën. De data ontbreken om daarmee tot een afdoend resultaat te komen, en bovendien geeft dat resultaat voor ons doel niets wezenlijks. Want wij komen daarmede niet verder dan tot de schrijvers van het Nieuwe Testament, en die zijn de eersten geweest om de godsdienst van Jezus te misduiden. Bijv. de bekende tekst van de drie getuigen is een brutaal bedrog, duidelijk het werk van theologanten als de Bisschoppen van Winchester en Gloucester, vol van het Arische genie, bezorgd „to do something for the Godhead of the Eternal Son'', of voor „the blessed truth that the God of the universe is a person'', of, zooals de Bisschop van Gloucester schrijft „PERSON''. Maar iets dergelijks vinden wij ook elders. Als de vierde evangelist het woord van Jezus vermeld heeft, VI: 45: „een iegelijk dan, die het van den Vader gehoord en geleerd heeft, die komt tot mij,'' dan maakt hij zich duidelijk ongerust, dat dit veel te natuurlijk klinkt, en meent hij iets te moeten doen voor de Godheid van den Zoon, door er deze woorden, die in het verband geen zin hebben, bij te voegen: niet, dat iemand den Vader gezien heeft, dan die van God is; deze heeft den Vader gezien.'' Zoo zijn er voorbeelden in menigte, die toonen, dat de berichtgevers te ver beneden Jezus stonden om zijne bedoeling zuiver te vertolken. Daaruit volgt dan ook de ijdelheid van de zoogenaamde *rationalistische* behandeling van het Nieuwe Testament, waarmede men zich zelven stelt in de plaats van die eerste getuigen, die allerminst rationeel waren in den zin, waarin wij het zijn. Veel beter is de verklaring van Shakspeare. Daarbij moet dan nog in rekening worden gebracht, dat wij onze berich-

ten niet eens in den oorspronkelijken vorm hebben, maar dat er eerst minstens een halve eeuw van mondelinge overlevering is voorafgegaan en daarop nog verschillende redactiën in schrift zijn gevolgd. — Het meest zekere in die berichten blijven Jezus' *woorden*, vooral die korte spreuken, die nog het meest ongeschonden schijnen te zijn gebleven, en die ons nog beter het eigenlijk onderwijs van Jezus leeren kennen dan de gelijkenissen. De eenige veilige gids om uit de evangeliën te ontwarren en zuiver op te vatten, wat van Jezus afkomstig is, is de inwendige evidentie. Waar ons die treft, zijn wij vrij zeker, dat wij Jezus zelf hooren, omdat de discipelen die inwendige evidentie niet in zijne woorden zullen gelegd hebben, aangezien zij zelven geheel bevooroordeeld waren door de evidentie van het wonder.

Dat is het, wat zoo bijzondere waarde geeft aan het vierde Evangelie. Het bewijs voor de echtheid kan, bij gemis van de noodige data, niet geleverd worden. Toch heeft Ewald gelijk, als hij aan dit evangelie de eerste plaats toekent; en wat Renan's stelling aangaat, dat de verhalen over het algemeen als historisch moeten worden aangemerkt en de redenen als verzonnen, dat moet juist worden omgekeerd. Het magere historische encadrement was voor den schrijver een zaak van zeer ondergeschikte beteekenis; maar de redenen, in haar geheel, kunnen niet van den auteur zijn, omdat zij ver boven zijn bereik liggen. Emile Burnouf heeft voor dat evangelie een bijzondere voorliefde, omdat het zooveel nader komt dan de andere, aan de Arische metaphysiek. Dat is zeker wel waar, maar wie ziet niet, dat in het evangelie, op het oogenblik dat Jezus begint te spreken, de metaphysiek plaats maakt voor die eenvoudige intuïtie, waaraan men Jezus zelf herkent? De vierde Evangelist staat boven de drie eerste, maar hij staat evenzeer beneden Jezus en toont het gedurig, hoe ook hij niet in staat was Jezus' verheven zin te verstaan.

Dan, zal mogelijk iemand zeggen, mag men wel met den auteur der *Imitatio* uitroepen: *„magna ars est scire conversari cum Jesu!"* Dat is het ook. Den geheelen Jezus weer uit de evangelieberichten aan het licht te brengen, zal wel altijd onmogelijk blijven, en een belangrijk deel van hem weer zuiver te doen kennen is een van de zwaarste critische problemen. Maar den regel daarvoor vindt men in dit andere woord van de *Imitatio: „Esto humilis et pacificus, et erit tecum Jesus."* Datgeen waarop

het aankomt, waarvan alles voor ons afhangt, is duidelijk genoeg voor ieder te vinden. Maar ook dat is weer aan een Aberglaube vastgeraakt, waardoor het niet meer in zijn ware beteekenis wordt erkend. Voor die critiek, die den waren Jezus moet wedervinden, zou men de bekwaamste handen en den zuiversten tact verlangen; maar de evangeliën zijn juist in de meest onbevoegde handen gekomen. Het is alsof men de verklaring van den Hamlet of van Newton's *Principia* overliet aan een hoop critici van minderen rang, aan officiëele critici en aan hetgeen men het vulgaire gezond verstand noemt. Er zou wat van worden! Nu, juist zoo iets is er van de evangeliën geworden in de zoogenaamde orthodoxe theologie. Men moet niemand een ongeloovige noemen, omdat hij een slechte critiek van den Bijbel maakt, maar, als wij dat eens van hen wilden doen, zooals zij het doen van ons, omdat wij hunne critiek veroordeelen, dan zouden wij hen met het volste recht als ongeloovigen aan de kaak kunnen stellen, en openlijk spreken van „That rampant infidel, the Archdeacon of So-and-so in his recent letter on the Athanasian Creed," enz. enz. Maar christelijk zou dat toch niet zijn.

Wij hebben gezegd en herhalen dat, wat men orthodoxe theologie noemt, niets anders is dan een kolossaal misverstand van den Bijbel, het product van de vereeniging van een talent van abstracte redeneering met veel literarische onbedrevenheid. Onze dogmatische vrienden verbeelden zich, dat de waarheid van hun dogma een uitgemaakte zaak is. Dr. Pusey stelt, o. a., dat het Symb. Apost. „de erkende feiten van het christelijk geloof opneemt en ze rangschikt stelling voor stelling." Anderen maken een onderscheid van „bepaalde godsdienst, met vleesch en been van leer" en „onbepaalde godsdienst, ongespierd, vaag, negatief, nevelachtig." Wij hebben daarop te antwoorden, dat die beweerde feiten van het christelijk geloof alleen valsche afleidingen uit den Bijbel zijn, blunders uit gemis aan ervaring in het behandelen van een ingewikkeld literarisch vraagstuk; en als de Kanselier van Oxford ons zijn dogma voorhoudt, niet vaag, zooals hij zegt, maar *precise*, dan zeggen wij: „Precise enough, precisely wrong!" De vraag tusschen hen en ons is dus niet, of zij iets bepaalds willen en wij niet, maar of dat bepaalde, zoo als die „Godhead of the Eternal Son," waarvoor de Bisschoppen

van Winchester en Gloucester zouden wenschen, „to do something,", wezenlijk op rekening van den Bijbel gesteld kunnen worden. Wij zijn nu zoover, dat wij kunnen nagaan, wat de Bijbel zelf daarover leert en wat Jezus' eigen leer over zijne „Godhead" inderdaad is.

Wij herinneren ons, hoe bij Israël de ware, oorspronkelijke godsdienst allengs verduisterd was door het bijgeloof van de Messiasverwachting. Die verwachting werd gebouwd op de groote Messiaansch-geachte plaatsen in het O. T., die ook in het N. T. worden weergevonden. Maar op dien grondslag was nu verder een geheel staketsel van phantasmagorische voorstellingen opgetrokken, waarvoor de stof geleverd werd door de boeken van Daniël en Henoch. Hiervan was het volk vervuld bij de komst van Jezus, en daaronder was de gave der intuïtie geheel verloren geraakt.

Nu komt Jezus. Wil men zijn werk in één woord beschrijven, dan zegge men: *hij herstelde de intuïtie.* Hij vond Israël den mond vol van God, de wet, gerechtigheid, het koninkrijk, het eeuwig leven, — maar de proef op de som, dat zij op den rechten weg waren, de vrede van den rechtvaardige, die was er niet. Om hen te helpen vat hij het oude denkbeeld van *gerechtigheid* weer op, en leert hen God weer kennen, niet als een persoonlijke eerste oorzaak, maar als *„an enduring Power, not ourselves, that makes for righteousness."* Maar tevens vernieuwde en volmaakte hij het begrip van gerechtigheid, zoodat wij onze geheele bedoeling in deze woorden kunnen samenvatten: „that he restored the intuition of God through transforming the idea of righteousness; and that, to do this, he brought a *method,* and he brought a *secret.* And of those two great words which fill such a place in his Gospel, *repentance* and *peace,* — as we see that his Apostles, when they preached his Gospel, preached „*Repentance* unto life" and „*Peace* through Jesus Christ,— of these two great words, one, *repentance,* attaches itself, we shall find, to his *method,* and the other, *peace,* to his *secret.*" p. 193.

Vooreerst Jezus' methode. Zij bestond hierin, dat hij het gebod van het uitwendige bij den mensch overbracht naar het inwendige. De geboden te bewaren, was bij hem de neigingen te bestrijden, die tot verkeerd gedrag leiden. De *metanoia* door Jezus geëischt,

is een verandering van den inwendigen mensch. Het is waar, iets daarvan vindt men ook reeds in het O. T., maar niet, zooals hier, dat het tot een bepaalde methode wordt gemaakt. Het Christendom heeft ons met dat denkbeeld zoo vertrouwd gemaakt, dat wij niet altijd de frissche volle kracht gevoelen der woorden, waarvan Jezus zich bedient. Het is daarom goed die woorden anders over te zetten, al is het niet in een meer juiste vertaling, dan toch in zulk eene, waarvan wij meer den indruk ontvangen, wat daarmede eigenlijk is bedoeld. Bijv. *aletheia* is niet zoozeer *waarheid*, maar *werkelijkheid; charis* is de gave van *geluk*. De woorden: genade en waarheid zijn door Jezus Christus gekomen, beteekenen eigenlijk: *geluk* en *werkelijkheid* zijn door hem gekomen. Vooral geldt dit van het woord, dat wij door *geest* vertalen, en waaraan men den zin heeft gehecht van een persoon zonder lichaam. De beteekenis is eigenlijk *invloed* (influence) en in plaats van te leeren, wat de Bisschop van Gloucester noemde: „the blessed truth that the God of the universe is a *Person*", leerde Jezus als een waarschuwing voor alle tijden tegen „this unprofitable jargon": „God is an *influence* and those who would serve him, must serve him not by any forms of words or rites, but by inward motion and in reality". bl. 199. Dezelfde methode merken wij op in de wijze, waarop Jezus, als regel voor iemands handelwijze ten opzichte van het gedrag van anderen, alleen den indruk op 's menschen eigen karakter erkent. Zijn woord: wie van u zonder zonde is, werpe den eersten steen op haar! zou alle bestraffing en daarmee alle bestuur en samenleving onmogelijk maken. Maar bestraffing, bestuur en samenleving zijn uitvindingen van lateren tijd, menschenwerk, niet-intuïtief. Jezus let alleen op het oorspronkelijke, — het individueele, het intuïtieve. Als eens het geweten genoeg een macht was geworden, zouden er geen schuldigen meer te straffen zijn. Dat is de echte lijn der godsdienst, de lijn van Jezus.

In de tweede plaats Jezus' *geheim*. Het is wat Paulus noemde: „het woord des kruises;" wat Jezus beschreef: „die zijn leven liefheeft zal het verliezen, en die zijn leven haat in deze wereld zal het behouden ten eeuwigen leven. Wie achter mij wil komen, die verloochene zich zelven, en neme zijn kruis op en volge mij." Door de *methode* van Jezus tot ons zelven gebracht, vinden wij in ons twee levens, het zinnelijke en het hoogere, en dan leidt zijn *geheim* ons daartoe, dat wij het hoogere volgen en zoo wezen-

lijk de gerechtigheid volbrengen. Het is een denkbeeld, dat wij reeds bij de oude wijsgeeren vinden en dat ook zelfs door een Göthe in zijn „stirb und werde! is uitgesproken. Maar Jezus gevoelde dieper dan iemand anders, dat hierin en hierin alleen het ware geluk verborgen lag, en bij hem was het geen theorie, geen resultaat van bespiegeling, maar intuïtie en ervaring. Hierin verschilt hij van alle moralisten en philosophen, dat zijne leer altijd was een intuïtie en een practische regel, die, als hij gevolgd werd, voor anderen evenzoo de macht van een intuïtie hebben zou. — Aan dat geheim van Jezus moet men denken om een aantal woorden van hem recht te begrijpen, vooral die, waarin hij de uitdrukkingen *leven* en *dood* gebruikt. Zoo ook ziet men, hoe verkeerd het is, om zekere maximes voor te dragen als het kort begrip van het geheele Christendom. Zulke maximes zijn nooit anders dan toepassingen van Jezus' methode en geheim, die voor nog oneindig meer toepassingen vatbaar zijn. „Christianity is a *source*; no one supply of water and refreshment that comes from it can be called the sum of Christianity" blz. 214.

Aan Jezus' *methode* en *geheim* sluit zich nu zijne *epieikeia* aan, als het element waarin, in Jezus, beide werkten, als het medium waardoor beide werden geopenbaard. Als hij bijv. de dwaze vraag: wie is de grootste in het koninkrijk der hemelen? beantwoordt men een kind in het midden der vragers te stellen en te zeggen: wie het koninkrijk Gods als een kindeke ontvangt, die is het grootst, dan heeft men daarin alle drie vereenigd, maar het meest is daarbij te bewonderen, die „sweet reasonableness", die innemende zachtheid, waarmee hij zijne methode en zijn geheim ingang doet vinden. Zijn *geheim* alleen vormt een Symeon Stylites of een Lacordaire die zich op zijn sterfbed geeselt. Zijne *methode* alleen kweekt onze politieke dissenters, die zich zelven kwellen met allerlei onzinnige gewetensbezwaren. Eerst de *epieikeia* houdt beide in evenwicht, en daarom moesten zijne leerlingen niet gelooven in zijne methode of gelooven in zijn geheim, maar eischte hij van hen: volgt *mij*!

De Joden hadden behalve het theocratische Messiasideaal nog een andere Messiasverwachting, die van den knecht Gods uit Jes. LIII, die zij evenwel niet met de eerste in verband wisten te brengen. Dit leerde Jezus hun. Hij gebruikte de woorden van hun Aberglaube om daarin een anderen, ethischen zin te

leggen. Maar daarvoor was het noodig, dat hij hen eerst van hun verkeerd Godsbegrip terugbracht tot de oude ware intuïtie van Israël, van „den Eeuwige, die gerechtigheid liefheeft." Dat is de groote verdienste van het vierde Evangelie, dat dit het echte Messiasschap van Jezus, — dat van zijn geheim — opvat als het *gezonden zijn door God*, d. w. z. het vaststelt op den grondslag van de ware, ethische voorstelling van God. Om die verbetering van het vulgaire Messiasbegrip was het hem ook te doen, als hij aan de Joodsche Schriftgeleerden vragen voorlegde over Messiaansche plaatsen uit het O. T. Zij moesten daardoor het valsche van hun dogmatische theologie leeren inzien en er toe gebracht worden om tot hem te komen.

Zoo zien wij, wat die leer van Jezus: ik ben van den Vader uitgegaan! eigenlijk beteekent. Wat heeft dat nu te maken met de Godheid van den Eeuwigen Zoon, waarvoor onze twee bisschoppen zoo verlangen „to do something"? Wat met al die pseudo-wetenschappelijke termen van *persoon, substantie, godheid, eenswezend, geschapen, gegenereerd?* Wat met die „feiten van het Christelijk geloof, stelling voor stelling gerangschikt in het Symbolum Athanasianum?" Al die dogmatiek gaat uit van een tegenstelling van geloof en verstand, die bijv. een man als Dr. Newman er toe brengt om te verklaren: „geloof is, in zijn eigenlijk wezen, het aannemen van hetgeen ons verstand niet kan bereiken, eenvoudig en onvoorwaardelijk op getuigenis." Daarvan leert de Bijbel niets. Daar is geloof, het zich met de gansche ziel hechten aan datgeen wat ontwijfelbaar waar is, of, zooals men het nog vollediger zou kunnen beschrijven: „*Faith is: the being able to cleave to a power of goodness appealing to our higher and real self, not to our lower and apparent self.* blz. 236.

Zoo is het bloote zelfmisleiding van die geestelijken, die aan den *Guardian* schrijven, dat Christus zonder twijfel het eeuwig leven verbindt aan de erkenning van de leerstellingen in het Athanasianum, of van „the blessed truth that the God of the universe is a *Person*." Maar zooals onze theologanten dwalen in hun opvatting van woorden betreffende den Vader en den Zoon, evenzoo in de wijze waarop zij verstaan wat er gezegd wordt van den Heiligen Geest. Wij hebben reeds gezien, dat wij, om de kracht van dat woord *Pneuma* te gevoelen, het liever door *influence*, *intuition*, of iets dergelijks moesten weergeven. Met hetzelfde recht, waarmede onze theologanten den door Jezus be-

loofden Paracleet een *Persoon* noemen, zouden zij kunnen zeggen, dat de Muse die Hesiodus bezocht, toen hij zijne schapen weidde aan de zijde van den Helicon, een *Persoon* was. Het onderscheid is maar, dat de „Geest der Waarheid" die den wijzen dichter van Ascra verheugde, de Muse was van kunst en wetenschappen, de Muse der bevoorrechten in de wereld, zeker ook dezelfde, die den Bisschop van Gloucester bezoekt, als hij in zijn paleis zit te mijmeren over persoonlijkheid, of mogelijk soms, in lichter uren, over oeconomie politique. De Paracleet van Jezus daarentegen was de Muse der gerechtigheid, de Muse van de millioenen die moeten slaven voor hun brood, de Muse der menschelijkheid.

„Maar het geheele zwaartepunt van de Christelijke godsdienst, zoowel in de populaire als in de zoogenaamde orthodoxe opvatting, ligt daarin, dat Christus, door zijn dood, in voldoening voor 's menschen zonden, volvoerd heeft het contract dat oorspronkelijk gepasseerd was in den Raad der Drieëenheid, en dat hij daardoor den verhevenen en niet-natuurlijken Man in den hemel, die de God is van de theologie en evenzeer van de groote menigte, in staat gesteld heeft om zijne gerechtigheid als voldaan te beschouwen en zijne barmhartigheid te vergunnen zich uit te strekken over allen, die hartelijk gelooven, dat Christus hun schuld voor hen heeft betaald" blz. 240.

Nu weten wij, dat het wezenlijke zwaartepunt der Christelijke godsdienst ligt in Jezus' *methode* en *geheim*, in de toepassing altijd meer naderende tot Jezus' eigen *epieikeia*. Zijn geheim leidde hem tot den dood, die zijne volmaking, zijn ingang tot het eeuwig leven was. Hij voorzag en voorspelde dien dood. Hoe hij dien voorspelde, is niet met zekerheid uit de evangelisten op te maken, omdat hun opvatting geheel beheerscht werd door het geloof in het wonder der opstanding. Het woord: breek dezen tempel af en in drie dagen zal ik dien weder opbouwen, is zeker zóó niet van hem afkomstig. Daarentegen pleit de inwendige evidentie geheel voor de echtheid van dat: ik ben de opstanding en het leven; die in mij gelooft, zal leven, al ware hij ook gestorven en zoo wie leeft en in mij gelooft zal nimmer sterven. Duidelijk was het Jezus' doel ook hierin het bij-geloof zijner leerlingen tegen te gaan, en hun in de plaats van de bloot uitwendige, materieële opvatting van leven en dood, beide in den waren geestelijken zin te doen verstaan.

Om Jezus geheel te volgen zouden zijne discipelen in het opnemen van zijne woorden diezelfde *epieikeia* moeten gehad hebben, waarmede hij hun zijn onderwijs gaf. Maar daartoe stonden zij nog te laag. Dat zag Jezus en daarom sprak hij ook tot hen: nog een korten tijd is het licht bij u: wandelt in het licht, terwijl het nog bij u is, opdat de duisternis u niet onverhoeds overvalle! Zoo sprak hij, voorziende het ontbreken van zijne „sweet reasonableness" die hij niet kon achterlaten, tot ondersteuning van zijne methode, die hij wel achterlaten kon, alsof hij voorzag zijne woorden misduid, zijn ontwaken ten eeuwigen leven verkeerd in een physisch wonder, de komst van den Geest der waarheid omgezet in eene scène van thaumaturgie, Petrus de Messiaswaardigheid van zijn meester bewijzende uit een psalm die daarvan niets bewijst, den grooten apostel der heidenen aan het woordenziften als een pedante Rabbi, de schoonste ziel onder zijn eigen biographen hem beladende met metaphysiek; alsof hij voorzag de wording van Credo's en dogmata, en zoo, door de altijd grooter verwarring van conciliën, geleerden en geloofsbelijdenissen, tot op onze tweeling-Bisschoppen van Winchester and Gloucester, ijverende voor „doing something for the honour of the Godhead of the Eternal Son."

Ons doel met deze critiek op wonderverhalen en de voorstellingen der schrijvers van het N. T. is niet om afbreuk te doen aan den eerbied dien zij verdienen, maar alleen om te voorkomen, dat men den Bijbel en Jezus solidair aansprakelijk zal maken voor dingen, die onhoudbaar zijn. De feiten zelve weerspreken den waan der Protestanten, dat de Apostelen onfeilbaar zouden zijn geweest. Hun superioriteit bestaat daarin, dat zij de methode en het geheim van Jezus hadden en dat de atmospheer van zijn „sweet reasonableness" nog te dicht op hen hing, dan dat zij al zouden zijn vervallen tot al het misverstand van later tijden. Dat bemerkt men aan hunne geschriften. Nemen wij alleen de groote Apostelen. Petrus' eerste brief, die zonder twijfel echt is, munt boven al de apostolische brieven uit door de *epieikeiea*, de zachte, innemende wijze waarmede hij de waarheid ingang weet te doen vinden. Bij hem is ook *conduct* de hoofdzaak van het begin tot het einde. Voor Paulus is de gerechtigheid het grondbegrip van al zijn denken; en men kan zeggen, dat zijne

theologie geheel gebouwd is op de methode en het geheim van Jezus. De schrijver van den eersten brief op naam van Johannes, is stellig dezelfde als de auteur van het vierde evangelie. Hij heeft te doen met de Gnostieken, die in den apostolischen tijd een groot succes hadden (?). Dit verklaart mede zijn grooteren hang tot metaphysiek, maar bij hem is toch ook de gerechtigheid het substraat der godsdienst, en zijne leer over de zalving van den H. Geest is de zuivere toepassing van de methode van Jezus. De brief van Jakobus (niet tegen Paulus gericht) is nog streng ethisch, maar de brief aan de Hebreën is veel meer naar den zin van onze Bisschoppen. De schrijver heeft, evenals zij, het besef verloren, dat in de godsdienst gerechtigheid is het begin en het einde. Toch is het opmerkelijk, dat nergens meer dan hier in den Bijbel het woord van de *methode* voorkomt: *geweten*, en ten opzichte van het *geheim* vindt men bij hem de treffendste uitspraken.

Na de Apostelen ontwikkelde zich aan het Christendom vooral de zijde van mirakel en legende, en wat toen als hoofdzaak werd beschouwd, werd in een kort begrip samengevat in het zoogenaamde Symbolum Apostolicum. Het is gebouwd op het ten onrechte aan Jezus toegekende doopsbevel en het weet van Jezus' methode en geheim niets. Het is de *populaire wetenschap* van het Christendom. Daaraan sluit zich, in een volgend stadium, het Symbolum Nicenum aan, als de *geleerde wetenschap* van het Christendom. Eindelijk komt daarbij het Symbolum Athanasianum als *nijdig strijdlustige geleerde wetenschap*. Van dit drietal onzer geloofsbelijdenissen kan men gerust zeggen, dat zij rusten op woorden, die Jezus nooit gesproken heeft.

Wie waren ook de mannen, aan wie wij die geloofsbelijdenissen verschuldigd zijn? Men moet kennis maken met hunne bijbelverklaring om zich te overtuigen, dat er geen grooter ongeschiktheid voor echte bijbel-critiek denkbaar is dan de hunne.

Wat wil men dan anders zeggen, dan: *Sancta Simplicitas!* van een geestelijke, die aan den *Guardian* schrijft: dat zelfs de bestrijders van het Athanasianum zullen moeten toestemmen, dat daarin zorgvuldig de essence is weergegeven van de verspreide uitspraken der H. Schrift over dat diep mysterie! De ware essence der H. Schrift is: volg Jezus! Dat is het bijbelsche dogma in

tegenoverstelling van het dogma onzer formulieren. — Vergeten wij evenwel niet, dat de belijders van het kerkelijk leerstuk ook steeds het bijbelsche dogma hebben erkend en beleden. De Katholieke Kerk heeft altijd het *geheim* van Jezus bewaard. Het kloosterwezen is daarop gebouwd. Ook waren er altijd die het koninkrijk Gods als een kindeke ontvingen en dezen, niet de theologische doctoren, zijn de ware lichten der Christelijke Kerk; niet Augustinus, Luther, Bossuet, Butler, maar de anonieme auteur der Imitatio, Tauler, St. Franciscus van Sales [1]). Maar zij hebben het zelven niet geweten, wat hun grootheid was, en zich verbeeld, dat het dogma de brug was, die hen overleidde van den dood in het leven.

Voor het misverstand van het Christendom in de Katholieke Kerk bracht de Hervorming weinig verbetering aan. Het Protestantisme was een poging om terug te keeren tot de *methode* van Jezus, maar daartegenover werd het *geheim* van Jezus beter in het Katholicisme bewaard. Dáár het groote woord: *bekeering*, hier: *vrede, vreugde.* Zoo, bij het Protestantisme meer *licht*, in het Katholicisme meer *godsdienst*, en meer *geluk.* Wanneer men de bittere gemoedsgesteldheid van het Puritanisme vergelijkt met den doodelijken haat voor verguizing bij de H. Theresa, dan zou men er haast toe komen om te zeggen, dat er meer van Jezus was in de pink van de H. Theresa dan in het geheele lichaam van John Knox. Luther was op den rechten weg, toen hij het individueel geweten weer voor den eenigen waren grondslag erkende, maar hij ging daarop niet ver genoeg voort, noch in zijne kerkzuivering, noch in zijne critiek van den Bijbel.

De tijd was daarvoor toen nog niet rijp. Toch hebben wij noodig ons te herinneren, hoeveel er ook in die dingen tot het „*not ourselves*" behoort, om te begrijpen, hoe die mannen zulke dogmata voor de essence van den Bijbel hebben kunnen houden. De instelling van het avondmaal bijv. is bij Jezus de wettiging van het meest absolute individualisme, de inwijding van het verbond van Jeremia, dat de Heer de wet in het binnenste van ieder mensch zou geven, — en daarvan heeft men gemaakt de groote sterkte van de kerkelijkheid. — Zoo is het met de rechtvaardigingsleer. In onze spoorwegstations heeft de eerwaarde

---

[1]) Merkwaardige overeenkomst tusschen Arnold en zijn naamgenoot, den schrijver der „Unpartheiische Kirchen- und Ketzergeschichte."

leidsman van de Evangelical partij, Dr. Marsh, bijbelteksten laten ophangen, om indruk te maken op de reizigers. Daar leest men „Waarmede zal ik tot den Heer komen en mij buigen voor den Hoogen God?" en daaronder het antwoord: „Met het kostbaar bloed van Christus" Dat wist zeven of acht eeuwen vóór Christus de profeet Micha reeds beter: „Hij heeft u getoond, o mensch! wat goed is; en wat eischt de Eeuwige van u, dan gerechtigheid te doen en barmhartigheid lief te hebben, en ootmoedig te wandelen voor uwen God" Welk een miskenning van Paulus, die leerde: „Christus in u gekruisigd," en die het behoud daarin stelde, dat iemand met recht kon zeggen: „ik ben met Christus gekruisigd." De Joden vragen wonderen, zegt hij, en de Grieken willen metaphysiek, maar ik predik: Christus gekruisigd! dat is het *geheim* van Jezus, zooals wij het noemen. *De Joden vragen wonderen*, dat is een waarschuwing tegen de leer van Dr. Marsh en tegen de phantasmagorieën van het Evangelical Protestantisme over „het contract in den Raad der Drieëenheid", het „zoenbloed" en de „toegerekende rechtvaardigheid". *De Grieken willen metaphysiek*, dat is een waarschuwing tegen de Bisschoppen van Winchester en Gloucester met hun Arisch genie, de populaire leer opschikkende met allerlei fraaie bespiegelingen over de Godheid van den eeuwigen Zoon, zijn eenwezenheid met den Vader en zoo voorts. Maar *wij* prediken, zegt Paulus, *Christus gekruisigd!* voor Mr. Spurgeon en de populaire godsdienst een struikelblok, voor de Bisschoppen en de geleerde godsdienst een dwaasheid, maar voor hen, die geroepen zijn, Christus de kracht Gods en de wijsheid Gods. Dat is, wij prediken een leer, niet thaumaturgisch en niet speculatief, maar practisch en proefondervindelijk; een leer die geen beteekenis heeft dan bij positieve toepassing op het leven, maar die in deze toepassing ook onuitputtelijk is," bl. 302.

Voor die geleerde godsdienst kan men geen toegevendheid hebben, maar wel voor het populaire bijgeloof, en onze philosophische liberale vrienden doen verkeerd met dit een „degrading superstition" te noemen. Dat zeggen de Protestanten ook van de Roomsche mis, maar de auteur van de Imitatio is daar, om te toonen, hoe wezenlijk vroom iemand de mis kan vieren. Maar het is toch *onwaar!* roept de Evangelical Protestant uit. O! Evangelical Protestant, is dan uwe leer zooveel meer waar? Iets kan een fictie zijn en toch volstrekt niet den naam van een „degra-

ding superstition" verdienen. Is het niet zoo met uwe rechtvaardigingsleer? Stel: er was een oneindig vergroote en volmaakte Lord Shaftesbury met een geslacht van gemeene boosdoeners om hem heen, waaraan hij, door zijn natuurlijke goedheid, wel genade zou willen schenken, indien zijne rechtvaardigheid het hem niet verbood; dan een jongere Lord Shaftesbury, die in alle grootheid zou hebben kunnen leven, maar die er de voorkeur aan geeft om zijn huis te verlaten en onder die boosdoeners te gaan leven en zich door hen te laten dooden, op voorwaarde dat zijne verdiensten gerekend zullen worden tegen hunne zonden en de goedheid van zijn vader niet langer verhinderd zal worden genade te bewijzen aan ieder, die eenvoudig pleit op de voldoening door den zoon gegeven; en eindelijk een derde Lord Shaftesbury, ook nog van denzelfden hoogen rang, maar die meer op den achtergrond blijft en meer in het verborgene, maar daarom niet minder krachtdadig werkt, en die altijd bezig is om overal de weldaad van de voldoening van den Zoon en van de goedheid van den Vader in toepassing te brengen; — in deze fictie nu, zeg ik, is niets, dat men „degrading" zou kunnen noemen, en dat is toch juist het protestantsch verhaal van de rechtvaardiging. En wanneer men nu ziet, dat de menschen door zulk een bijgeloof krachtig geholpen worden in hun *conduct*, dat is in 3/4 van het menschelijk leven, dan zou men wel aarzelen om zulk een bijgeloof aan te vallen.

Toch, met dat al, geen van die dingen kan op den duur de vraag ontwijken: is het zeker? Kan het geverifiëerd worden?

Maar het bijgeloof zal nog lang standhouden, vooral door den steun der „vrome vrouwen". Wie bijv. de dwaze practijken ziet, die tegenwoordig in sommige ritualistische kerken plaats hebben met de energumeenen, die zal gevoelen, dat voor een groot gedeelte der menschheid nog steeds een verstandelijk bezwaar volstrekt geen bezwaar is. Maar zij komen toch, door hun geloof, altijd met den Bijbel in aanraking en leeren daaruit toch de methode en het geheim van Jezus.

Meer en meer beginnen er evenwel te komen, die van zulk een verhaal vragen: is het waar? Niemand kan natuurlijk de waarheid daarvan aanwijzen, en dan zeggen zij: de Bijbel neemt dat verhaal aan en hangt zelf daarvan af, dat het waar is; daarom

willen wij ook niet meer met den Bijbel te doen hebben. In den tijd der Renaissance waren het alleen enkele beschaafden die zoo oordeelden, maar nu is het het volk, dat zoo spreekt. Onze liberale vrienden zeggen wel, dat men genoeg heeft aan de sociale hervormingen, waarvoor zij ijveren, maar *conduct* blijft $^3/_4$ van het leven, en daarvoor is er geen bezielende macht, zooals de Bijbel.

Gaan wij dan na, waardoor de Bijbel zijn aanzien dreigt te verliezen, dan zien wij, dat de grootste moeilijkheid schuilt in den oudsten Lord Shaftesbury. Als hij geverifieerd kon worden, dan zouden wij ook van het overig gedeelte van het verhaal de waarheid wel kunnen aanwijzen. De Bijbel wordt ondersteld aan te nemen een Persoonlijke Eerste Oorzaak, die denkt en liefheet, den zedelijken en verstandelijken Bestuurder van het heelal, een soort van oudste Lord Shaftesbury, zooals wij zeiden, oneindig vergroot. Dat noemen zij: *natuurlijke godsdienst*. Dat blijft onaangetast, maar intusschen maakt men critiek op allerlei bijzondere leerstukken. Daarvan is het voorbeeld gegeven door de Socinianen, die drieëenheid en verzoening verwerpen, maar het Deïstisch Godsbegrip en het wonder handhaven. Butler verwijt hun dat in zijne *Analogy*. Hij toont hun aan, dat tegen hetgeen zij laten staan volkomen dezelfde bezwaren bestaan, als tegen hetgeen zij bestrijden. Eens aangenomen een openbaring van een Persoonlijke Eerste Oorzaak, is er geen reden om het ééne dogma voor onwaarschijnlijker te houden dan het andere. Zelfs de Hertog van Somerset, met zijn eenig overgebleven sterkte van „geloof in God", kan zich daartegen niet verweren. Maar nu komt Dr. Newman en voert tegen Butler aan, dat dan ook even goed de leerstellingen der Roomsche kerk te bewijzen zijn, en daartegen is op zijne beurt Butler weer niet bestand.

Het volk evenwel dringt dieper, tot het hart van de quaestie, door en vraagt: wat is de grond van uw geheele onderstelling: een zich openbarende Hoogste Bestuurder van het heelal? Kunt gij ons van zijn bestaan overtuigen op dezelfde wijze, waarop wij het ondervinden dat vuur brandt? En daarop heeft Butler niet anders te antwoorden, dan dat het, in zake van godsdienst, veilig is op een onderstelling te bouwen, indien die niet blijkt ongeloofwaardig te zijn.

Hoe geheel anders Israël! „De Eeuwige is mijn *sterkte*, mijn hart heeft op hem vertrouwd en ik ben *geholpen;* daarom *springt mijn hart op van vreugde* en ik zal *hem loven* in mijn lied."

Israël had *ervaring* van zijn Eeuwige. Want voor hen was God geen onderstelling en geen metaphysische idee, maar een macht, even goed te verifieeren als dat vuur brandt, *the power, not ourselves, that makes for righteousness.* Wat men hunne begrippen noemt, dat is geen metaphysiek, maar alleen anthropomorphisme, voor welks poësie zij geen aanspraak maakten op dogmatische juistheid. De Israëliet maakt evenmin bezwaar om te spreken van de achterste gedeelten van God als om Hem persoonlijkheid toe te schrijven, want noch aan het een, noch aan het ander, kent hij eigenlijke beteekenis toe. Als hij exact over God spreken moet, dan hooren wij: „hoe weinig is het, dat wij van Hem weten!" of: „de verborgene dingen zijn voor den Eeuwige onzen God!"

Laat ons dan ook tot het volk gaan met hetgeen Israël geloofde, in plaats van met hetgeen onze populaire en onze geleerde godsdienst van God maakt. Als wij hun zeggen: daar is een eeuwige macht, die gerechtigheid werkt! en zij vragen ons; hoe kunnen wij weten, dat het zoo is? dan antwoorden wij: beproef het! Neem ieder geval, waarin het op *conduct* aankomt: geloof het, en gij zult daarbij ondervinden dat het u ten zegen strekt; geloof het niet, en gij zult ervaren, dat het is, alsof gij uw hand in het vuur staakt, omdat gij niet geloofdet, dat het brandt! En als zij dan verder vragen: waarom moeten wij dat juist uit den Bijbel leeren? dan is weder het antwoord gereed: beproef het!

Maar voor die omkeer, moeten wij de zaak ook aan den wortel aanvatten, niet bij allerlei afgeleide dogmata, maar bij den grond van alles, het begrip van God. „Wie tot God komt moet gelooven dat Hij *is*" hooren wij. Goed, maar wij vragen: wat bedoelt gij met dat woord *God?* Wat zij bedoelen is eigenlijk: *het beste dat iemand kent.* Maar dat kan men toch zoo niet zeggen, en nu komen zij met hun Persoonlijke Eerste Oorzaak enz. en spreken daarover met een gemak, alsof er geen andere vraag meer overbleef dan bijv. wat zulk een Hoogste Wezen denken zou over kerkgewaad en het Athanasiaansche Credo. Maar zoo hangt inderdaad alles in de lucht.

Professor Kuenen, wiens voortreffelijke geschiedenis van de godsdienst van Israël een engelschen vertaler verdiende te vinden, beweert, dat de godsdienst van Israël zoo ongelijk was aan die van andere Semietische volken ten gevolge van het eenvoudige en gestrenge leven der Beni-Israël als nomaden in de woes-

tijn: of ook, omdat zij niet als andere Semieten een vrouwelijke godheid naast de mannelijke stelden, waardoor de weg voor allerlei onzedelijkheid zou geopend zijn. Maar ook andere stammen voerden dat eenvoudige nomadische leven, zonder op de hoogte van Israël te komen, en als zij geen vrouwelijke godheid naast de mannelijke plaatsten, dan moet er *iets* geweest zijn, waaruit dat verschil ontstond, en wij vragen, wat dat *iets* was.

De „Zeit-Geist" en voortgezette ervaring van de wijze, waarop de menschen hunne gedachten uitspreken, leeren ons dat *iets* begrijpen. Het was, dat Israël het „not ourselves" niet, als andere volken, opvatte als een veelheid van dingen, maar als één ding, en wel als dat, „that makes for *conduct*, for *righteousness*". Hoe meer wij ons, in onze poging om te beschrijven wat God is, beperken tot deze intuïtie van Israël, zooveel te meer zullen wij de waarheid ervaren van hetgeen Israël beleed: „O Eeuwige, gij zijt voor ons een toevlucht van geslacht tot geslacht."

De verandering, die daardoor zou moeten komen in onze godsdienstige denkwijze, zou hoogst eenvoudig zijn. Maar alles zou daardoor toch een anderen zin verkrijgen. Ieder gevoelt het dadelijk, welk een onderscheid het maakt, of men Jezus beschouwt als den Zoon van de Persoonlijke Eerste Oorzaak, waardoor men van zelf weer tot het verhaal van de drie Lords Shaftesbury komt, dan of Jezus wordt beschouwd als de spruit van die macht die gerechtigheid werkt. Ook daarvan, dat hij in dien zin de Zoon van God is, kan men met alle gerustheid zeggen: beproef het!

De eenige vraag zou dan nog deze zijn, of deze opvatting met recht op den Bijbel is opgebouwd. Die vraag kan niet door bewijsvoering worden uitgemaakt. Verschillende opvattingen zijn in den loop der tijden op den bijbelschen grondslag opgetrokken en voor alle zijn bewijzen bijgebracht. De eenige oplossing, waarvan wij hopen dat door haar de zaak zal worden uitgemaakt, is de toenemende ervaring; daardoor zal op den duur de toestemming *gewonnen* worden.

Toch mogen wij ons niet voorstellen, dat die toestemming zeer spoedig zal verkregen worden. De menschen zijn door de kerkleer geworden als romanlezers en opiumrookers, die niet aanstonds weer smaak in het gezonde krijgen. Als het geloof aan wonderen begint te wankelen zal er onder het godsdienstig publiek een reactie

ontstaan, die aan de kerk van Rome ten goede zal komen. Aan de andere zijde zal bij hen, die niet door Rome worden aangetrokken, nog minder godsdienst gevonden worden dan nu, zoodat de profetie van Amos vervuld wordt, dat er een hongersnood in het land zal zijn, niet van brood, noch van water, maar van het hooren van de woorden van den Eeuwige. Toch zal de menschheïd tot den Bijbel terugkeeren, want zij kan niet zonder den Bijbel. Dan zal ook mogelijk de tijd komen, dat zulk een boek als dit, eenig nut kan doen. Want, bij al wat er in de uitwerking verkeerd moge zijn, de *methode* om den Bijbel te lezen, hier door ons aangewezen, is, naar hetgeen wij hopen en gelooven, de ware.

Intusschen heeft het populaire Christendom aanspraak op een onuitputtelijke verdraagzaamheid. Vooreerst, omdat elke godsdienstige gevoelsuiting het nooit verder brengt dan tot het spreken bij benadering, waarmede zij in haar recht is. Dan, omdat het populaire Christendom nog altijd de *methode* en het *geheim* van Jezus bezit, en die te bezitten is reeds veel. Zoo, niettegenstaande al het irrationeele en grotesque dat er dikwijls in de zendingswerkzaamheid is, kunnen wij van haar nog altijd iets goeds verwachten. Aan de Mohamedanen kan de methode en het geheim van Jezus worden gebracht, daar nog geheel onbekend. Aan het Brahmanisme kan de onschatbare waarde der gerechtigheid worden gepredikt. Het eerwaardig Buddhisme, dat reeds het geheim van Jezus kent, kan van de Christenen de *epieikeia* leeren. Maar die verdraagzaamheid geldt alleen het populaire Christendom, geenszins het geleerde, de pseudo-wetenschap van dogmatische theologie. Nooit heeft dat iets goeds gedaan en nu doet het ons kwaad, door altijd meer de verwarring te vergrooten. Daarmede is niets aan te vangen. Zoo moet er ook een einde komen aan de slechte gewoonte van godsdienstige schrijvers, die een levendig gevoel hebben voor de ware zedelijke zijde van het Christendom, om, door eerbiedsbetuigingen voor het dogma op een goeden voet met de dogmatiek te blijven. De tijd voor die phraseologie, waarvan o. a. Bunsen zulk een liefhebber was, is voorbij.

Maar het groote werk, dat te doen staat, is geen werk van verwoesting. Het moet doen zien, dat de waarheid oneindig veel hooger en heerlijker is dan alle „Aberglaube.” Zij, die het begrip van de Persoonlijke Eerste Oorzaak verdedigen, moeten zich niet verschuilen achter de taal van den Bijbel, dat de mensch

zoo weinig van God weet, want zij weten zeer veel van Hem, zooveel dat zij Hem als een oneindig verheven Lord Shaftesbury durven beschrijven. Maar, met den grootsten eerbied voor Lord Shaftesbury, kan iemand er toch toe komen, om iets nog grooters te denken. Dat is niet het geval met onze voorstelling van „*the Eternal Power, not ourselves, that makes for righteousness.*" Daarin is een oneindige ruimte voor de verbeelding, maar hoe ver de mensch ook komt in de bepaling van dat „*not ourselves,*" dit éëne zal altijd onwankelbaar blijven „*that it makes for righteousness.*"

Zoo zal het ook blijken, dat de zelfopenbaring Gods in den loop der menschelijke zaken oneindig verhevener is dan de armzalige machinerie van voorzegging en wonder. De schaal, waarop Hij werkt, is zoo groot, dat het ons moeite kost Hem te volgen, maar op den langen duur komt het aan het licht, dat de gerechtigheid zegeviert. Met deze gedachte moeten wij de profeten van Israël lezen. Dan eerst verstaan wij ze in hun volle kracht, in hun onwankelbaar vertrouwen op den Eeuwige, dat zich verheft boven al de teleurstelling, die het in de vernedering van het volk heeft te dragen.

Of ligt dat tooneel te verre van ons, nemen wij dan Griekenland, waarvoor ieder beschaafd mensch een gevoel van dankbaarheid in zich omdraagt. Griekenland was de vaandrager der volken in kunst en wetenschap, zooals Israël voor de gerechtigheid. Griekenland had de $\frac{1}{4}$ van het menschelijk leven voor zijn deel, maar omdat het de $\frac{3}{4}$ van *conduct* verwaarloosde, is het met al zijn heerlijkheid te niet gegaan. Het doet ons denken aan dat verhaal over Abraham, dat hij, met het oog op den schitterenden jeugdigen Ismaël tot God bad: O! dat Ismaël mocht leven voor Uw aangezicht. Maar het kon niet. De beloften waren alleen voor *conduct*, voor den eenvoudigen stillen Izak, die nog komen moest. Zoo sprak de Renaissance: laat ons terugkeeren tot de Natuur, den schitterenden Ismaël van die dagen, die te meer bekoorde, omdat de predikers der gerechtigheid in de kerk hun werk zoo ellendig hadden volbracht. Maar het mocht niet. De Renaissance vergat, dat *conduct* $\frac{3}{4}$ is van het leven en het stierf daaraan. Op het vasteland kwam de katholieke reactie, in Engeland ging de burgerij in den kerker van het Puritanisme. Na Rabelais, George Fox.

Frankrijk eindelijk, — hoe dikwijls is voor Frankrijk de bede opgegaan: O! dat Ismaël mocht leven voor Uw aangezicht!

Frankrijk is *l'homme sensuel moyen* en ontleent daaraan voor ieder onzer zijn eindelooze bekoorlijkheid. Allen hebben wij *l'homme sensuel* in ons, maar Frankrijk ontwikkelt hem in de schoonste, harmonieuse evenredigheid. Het heeft het heldere verstand en weet ook in het zinnelijke het evenwicht te houden. Uit zijn ideaal heeft het *„les droits de l'homme"* afgeleid en aan de volken een droom geleerd van algemeen geluk. Het vrije, genotvolle leven van Parijs is een soort van paradijs van Ismaëls. Maar ook hier mag Ismaël niet leven. Telkens, wanneer Frankrijk zijn volkomen succes schijnt te zullen bereiken, komt wat de Bijbel een *crisis* noemt, een oordeel — omdat er een hooger wet is dan die der zinnen, de wet der gerechtigheid.

Dat is de wezenlijke grootheid van Israël geweest, dat het van die waarheid vervuld was. Andere volken mogen er iets van hebben gehad, Israël was daarvan *bezeten.*

Arm Israël! Arm *oud volk!* U was het geopenbaard dat gerechtigheid het behoud is; maar de vraag, *wat* gerechtigheid is, is u tot een struikelblok geworden. Hoe treurig is het met dat volk gegaan! Maar zoo het zijn geloof aan *den Eeuwige, die gerechtigheid liefheeft* mocht verloren hebben, hoe zwaar is het daarvoor gestraft bij het aanschouwen van de veroveringen van den Arischen geest, met zijn metaphysische Triniteit. Van het concilie van Nicea tot aan de Convocation en de Bisschoppen van Winchester and Gloucester „doing something for the Godhead of the Eternal Son" wat moet het hebben geleden!

Het mysterie door Christus geopenbaard, was geen dogma, het was de methode en het geheim van Jezus. Zooals de waarheid en grootheid van het Oude Testament *proefondervindelijk* moest uitkomen, evenzoo is het met het Christendom. Maar hier hebben wij het bezwaar, dat het Christendom nog pas begonnen is zijn kracht te ontvouwen.

Niets treuriger dan dat Joodsche en Christelijke apologeten over en weer elkander verwijten, dat de profetieën van hun godsdienst niet zijn uitgekomen. De zaak is, dat de beloften waren voor de gerechtigheid. Daarom konden zij niet worden vervuld. Maar, niettegenstaande het Christendom in de kerk zoo is verminkt, heeft het dit toch bewerkt, dat het grootste deel der wereld *de gerechtigheid beschouwt, zooals alleen de Joden die beschouwden*

vóór de komst van Christus. Dat Jezus' *methode* en *geheim* en *epieikeia* niet beter worden erkend, is de schuld van de heerschende orthodoxe theologie. Jezus kan nu ook geen goed doen, want onze toestanden zijn geheel die van zijn tijd. De groote menigte is overal hetzelfde. De Schriftgeleerden zijn onze dogmatisten en bisschoppen. De Phariseën zijn de protestantsche Dissenters. De Sadduceën de philosophische liberalen, die in geen engel of geest gelooven maar in Mr. Herbert Spencer. Zelfs de Romeinsche landvoogd heeft zijn tegenhanger in onze gevierde aristocratie. En het gevolg is, dat de beloften, die aan de gerechtigheid zijn gedaan, even weinig van toepassing zijn op onze godsdienstige toestanden als op die van dien tijd.

Het komt er op aan, dat wij de wereld bewegen om de proef te nemen met de methode en het geheim van Jezus. In dezen tijd is er niet zooveel te verwachten van de drijfveer van bewuste vurige liefde voor den persoon van Jezus. Wij moeten er liever op aandringen, dat, wat Jezus geleerd heeft, *waar* is en dat men het zal ondervinden, wanneer men het van Aberglaube ontdoet en het dan zelf in practijk brengt.

Passen wij datzelfde toe op de hoop der onsterfelijkheid. Met welke nietswaardige argumenten men daarvoor het bewijs heeft getracht te leveren, zien wij reeds uit Plato's Phaedo. En wat zijn al de voorstellingen, die de Christenen zich van een toekomend leven vormen, anders dan „*Poor fragments all of this low earth.*" Ook hier moeten wij in de ervaring vasten grond zoeken. Een zekerheid is het gevoel van *leven*, van waarachtig leven dat met de gerechtigheid gepaard gaat. Wij zouden dat nog beter weten, als ons leven meer een leven van gerechtigheid was. Blijven wij op dien grond staan met onze godsdienstige aspiraties naar onsterfelijkheid.

Eindelijk en boven alles: om Jezus' *methode* en *geheim* te doen doordringen in de wereld, hebben wij zijne *epieikeia* noodig. Waar die ontbreekt, vervalt men altijd op dwaalwegen. Laat ons die dan in de Evangeliën zoeken!

Hier, aan het einde, komt nu nog de vraag op, of, na hetgeen wij in het begin tot lof van beschaving en Hellenisme hebben gezegd, wij die niet te veel voor het Hebraeïsme op den achtergrond hebben gedrongen. Het antwoord is, dat de lof aan de

beschaving niet wegneemt dat *conduct* $^3/_4$ van het menschelijk leven uitmaakt. Maar het is ook waar, dat *conduct* en *culture* in nauwe betrekking tot elkander staan en de Prediker heeft reeds gezegd: *God heeft de wereld gezet in 's menschen hart.* Wanneer dan dat $^1/_4$ niet tot zijn recht komt, dan gaat het aan het muiten en sticht het wanorde. Daarvan komt het zeker, dat onze theologanten den Bijbel, *the Book of conduct*, zoo hebben misverstaan. Hadden zij hun aanleg voor wetenschap gebruikt om beschaving te verkrijgen, dan zouden zij daarvoor bewaard zijn gebleven. Voorts, als zij dien aanleg op de rechte voorwerpen willen toepassen en zich kennis verwerven van de voortbrengselen van 's menschen geest, dan zullen zij leeren verstaan, hoe de menschheid hare gedachten uit en daardoor minder gevaar loopen van zich te vergrijpen aan den Bijbel.

Hoe uitnemend Israëls opvatting van dat „*not ourselves*" ook moge voldoen aan die $^3/_4$ van ons wezen, voor het overblijvende $^1/_4$ is zij niet voldoende. Voor kunst en wetenschap zou men God moeten noemen: „*the Eternal Power, not ourselves, by which all things fulfil the law of their being.*" Wij hebben reeds vroeger gezien, dat, wanneer men in dien zin van God spreekt, de wil van God is, dat men hem niet met onzin en smakeloosheid zal trachten te verheerlijken. Voorts, als wij zien hoe het Arische genie zijn roeping evenzeer erkent in het zoeken van wetenschap, als het Semietische in de liefde voor *conduct*, zouden wij ons mogen vleien, dat de Ariërs er nog eens toe zullen komen om wetenschap met denzelfden ernst als *conduct* te behandelen. Maar daarvoor is het de tijd nog niet en wij moeten ons vooralsnog bepalen tot de opmerking, dat om den God van den Bijbel wel te begrijpen, *culture* onmisbaar is.

Dat wij aanleiding vonden om zekere dingen, die onze dogmatische vrienden niet verstaan, in het licht te stellen, is alleen een gevolg van onze inferioriteit. Zij waren geboren met talenten voor metaphysische speculatiën, maar wij hebben zoo dikwijls van hen moeten hooren, dat het ons ontbrak aan „a system of philosophy, based on principles interdependent, subordinate and coherent", dat wij ons maar aan de literatuur hebben gewijd — een studie die ieder kan beoefenen, — en zoo is het gekomen, dat wij eenige kennis hebben verkregen van de geschiedenis van den menschelijken geest, waardoor wij in staat zijn gesteld eenige dwalingen in het lezen van den Bijbel te verbeteren. Kreupe-

len zijn wel meer door hun gebrek tot verstandsarbeid gebracht, die later nog een gelukkig gevolg voor hen heeft gehad.

Mogelijk dat nog eens het wezen Gods gekend zal worden, evenals dat van een kegel of een driehoek. Dan zullen de Bisschoppen van Winchester en Gloucester de eigenschappen van dat wezen juist kunnen beschrijven, zooals zij het nu verkeerd hebben gedaan. Dan zijn zij ons weer vooruit. Maar dat zal toch wel niet in onzen tijd gebeuren; zoodat de superioriteit van dit paar uitnemende metaphysici mogelijk nooit voor hen zelven van eenig wezenlijk nut zal zijn, maar zij daardoor tot aan hun dood misleid zullen worden.

Ziedaar een overzicht van dit merkwaardig boek.

Ik heb mijn taak als *reporter* volbracht, — ik wil niet zeggen tot mijn eigen voldoening; maar ik hoop toch, dat, als iemand het oorspronkelijke vergelijkt met mijn verslag, hij daarin iets zal vinden van die *power to estimate the proportion and relation in what we read,* waarvoor Arnold de *culture* aan de theologanten aanbeveelt. Ten minste, ik heb er mij op toegelegd, om juist datgeen te vermelden waarom men Arnold lezen moet, met voorbijgang van veel dat minder zijne eigenaardigheid teekent.

Hier zou ik het bij kunnen laten en afwachten, wat zij, die vroeger het debat over „de ethische richting onder de modernen" bij ons gevoerd hebben, nu van Matthew Arnold zullen maken. Maar, ik moet erkennen, die zelfverloochening kost mij wat te veel, en ik kan aan de verleiding geen weerstand bieden, om, nog geheel onder den indruk van dat boek, iets uit te spreken van de gedachten, die onder het lezen bij mij zijn opgekomen. Volstrekt geen volledige critiek, vooral geen critiek over bijzonderheden, waarvoor mij ook de tijd ontbreekt, zal deze Aflevering op den bepaalden dag verschijnen. Slechts enkele opmerkingen, die ik aan de aandacht van latere beoordeelaars zou willen aanbevelen.

Dan moet mij eerst van het hart de betuiging van mijne innige sympathie voor de éène groote gedachte, waaraan dit gansche boek zijn oorsprong verschuldigd is, en die het van de eerste tot de laatste bladzijde bezielt: *de godsdienst weer tot een realiteit in het leven te maken.* Al zou het geheele stelsel van Arnold blijken

onhoudbaar te zijn, dan nog zou hij zelf onze vereering blijven verdienen, om de geestdrift, waarmede hij, tegenover al de apathie van de beschaafden en al het misverstand der kerkelijken, de vaan van het godsdienstigidealisme heeft opgeheven en de godsdienst als de groote, heiligende en behoudende macht in het leven van individuen en volken heeft erkend. Wie is er onder ons, die niet gedrukt gaat onder een tijd, waarin al wat naar idealisme zweemt schijnt weg te sterven bij den dag; waarin de beste, de bekwaamste burgers er zich bijna voor schamen om nu en dan te toonen, dat zij nog iets van godsdienst in een schuilhoek van hun hart bewaren; waarin een jonger geslacht opkomt, in ontwikkeling en ook in zedelijkheid volstrekt niet minder dan het voorafgaande, maar voor alles, wat eenmaal ons enthusiasme opwekte, van een onaandoenlijkheid, die wij met verbazing aanstaren; een tijd, waarin het genoeg is om theologant, van welke richting en van welk talent ook, te zijn, om door de toongevende beschaving, in den ban te worden gedaan. Een zware drukkende tijd, waarin ieder, die de onnoozelste chemische analyse kan verrichten, van de publieke opinie een vrijbrief verkrijgt om minachtend de schouders op te halen over hem, die in diepste wijsgeerige vraagstukken leeft; waarin de poësie zwijgt, de kunst knutselt en de godsdienst vogelvrij wordt verklaard. Welnu in zulk een tijd is het een verkwikking een man als Matthew Arnold te ontmoeten, een man van letteren, een man van smaak, — geen theologant, maar een mensch wiens hart klopt voor de ideale levensbeschouwing en die den moed heeft aan zijne tijdgenooten te zeggen, dat zonder godsdienst hun leven dood is. Hij heeft geen kerkelijke partij waarvoor hij ijvert, geen dogma dat hij bepleit, hij heeft alleen een diepe overtuiging, dat godsdienst en zedelijkheid het behoud zijn van een volk, en voor die overtuiging stelt hij zich in de bres, onbekommerd evenzeer over het alarmgeschreeuw, waarmee de geestelijkheid zijne ketterijen zal ontvangen, als over het hoongelach, waarmee de Filisters van hooger en lager rang zijn vroomheid zullen bejegenen.

Zooals Arnold's doel mijne sympathie wekt, evenzoo de wijze, waarop hij het tracht te bereiken. Hij wil de godsdienst in hare beteekenis herstellen, door haar terug te brengen tot haar eigenlijk wezen, de zedelijk-vrome gemoedsaandoening, en daarvoor beroept hij zich op de classieken in de godsdienst, Israëls pro-

feten en Jezus. De kerkelijk-theologische strijd is doodgeloopen. Welken zin heeft nog de dogmatische subtiliteit, zoodra de grond-lag van het geheele dogma in twijfel wordt getrokken? Welke belangstelling kan de twist over kerkinrichting en ritueel nog wekken, wanneer de vraag wordt gesteld, of er aan hetgeen de kerk zoekt wel eenig algemeen menschelijk belang is verbonden? Daarom helpt het ook, tegenover een stemming als die van onzen tijd, niets, of men het dogma beter formuleert of de kerk beter organiseert. Wat noodig is, is dat men de godsdienst, onafhankelijk van alle dogma en alle kerkpractijk, weer tot haar eigen grond-lag en haar natuurlijke proportien terugbrenge, om haar zoo op nieuw haar wettige plaats in het menschelijk bestaan te geven. Zij moet gezend en erkend worden als niet van buiten aan den mensch aangebracht, als niet uit verstandelijke bespiegeling over de wereld geboren, maar als natuurlijke impulse uit 's menschen aanleg voortgekomen. Zoo was niet alleen haar aanvang, zoo is het nog altijd met haar, voor zoo ver zij wezenlijk godsdienst is. Allerlei metaphysiek wordt mede tot het wezen der godsdienst gerekend. De rechtzinnige telt daaronder de vereering van een drieëenig God, de katholiek de aanbidding van de Moedermaagd. Maar wat bij beiden daarin wezenlijk godsdienst is, dat is bij beiden hetzelfde, en datgeen waarin zij verschillen behoort tot het wezen der godsdienst niet. De godsdienst kan in verband gebracht worden met zekere voorstellingen en zekere gebruiken, zooals de kunstzin zich kan verbinden aan één bepaalde school en zich wijden aan één bepaalden kunstvorm, maar godsdienst en kunstzin zijn onafhankelijk van datgeen waaraan zij zoo worden gehecht. Zij zijn geen theorie en geen practijk, zij zijn eigenaardig leven, „Bestimmtheit des Seins." Wanneer dan de godsdienst kwijnt onder een verouderde dogmatiek of een geestelooze kerkelijkheid, kan zij alleen tot nieuw leven worden gewekt, door haar los te maken uit dat noodlottig verband en haar de volle vrijheid weer te geven, om niets anders te zijn, dan hetgeen alleen haar diepste wezen uitmaakt: emotie, aspiratie, intuïtie.

Dat dit het eenige wezenlijke verschil uitmaakt, tusschen hen die de godsdienstige wereldbeschouwing vasthouden en hen die haar verwerpen, ondervinden wij toch ook telkens, wanneer wij daarover spreken met hen, die de godsdienst voor waan verklaren. Weten wij iets meer van het bovenzinnelijke dan zij? Vinden

wij in de werkelijkheid iets, dat ook zij niet daarin kunnen opmerken? Kunnen wij in het algemeene natuurleven wetten aanwijzen, die zij voorbijzien? Niets van dat al. Wetenschap is voor ons geheel hetzelfde als voor hen. Historiestudie, natuuronderzoek, sociologie, hebben voor hen en ons hetzelfde recht, dezelfde methode, dezelfde resultaten. Het verschil vertoont zich eerst, zoodra er sprake is van opvatting van dingen en toestanden. Wij stellen het als werkelijk erkende in een ander licht dan zij. Wij beoordeelen naar een anderen maatstaf, wij ervaren in een andere stemming, wij gebruiken tot een ander doel. Het beeld dat de wereld in ons bewustzijn afwerpt is een ander, niet omdat er andere lichtstralen in onze ziel vallen, maar omdat diezelfde stralen door den spiegel onzer subjectiviteit anders worden weerkaatst. Daarvan is wel het gevolg, dat wij ook in de werkelijkheid iets anders *onderstellen* dan zij, maar dat is het gevolg, het resultaat van een redeneering, waartoe wij door dat verschillend bezien worden geleid; die onderstelling is niet de godsdienst zelve; zij kan veranderen zonder dat de godsdienst zelve verandert, zij kan zelfs door den twijfel tot zwijgen worden gebracht zonder dat wij daarom de godsdienst zelve prijsgeven.

Dat is, naar het mij voorkomt, de onmiskenbare waarheid in Arnold's stelling, dat godsdienst niets te maken heeft met metaphysiek.

Voorts schijnt het mij uitnemend gezien van den auteur, om, bij het bepleiten van die stelling, zijne kracht niet te zoeken in een subtiel psychologisch onderzoek, maar in den indruk, dien ieder mensch moet ontvangen van de classieke taal der godsdienst. Hij heeft den Bijbel laten spreken en de Bijbel is voor de godsdienst classiek. Wat hij voor ons van zijne waarde als geschiedkundige bron moge verloren hebben, hoe vreemd ons zijne geheele wereldbeschouwing moge zijn geworden, voor de diepte der godsdienstige aspiratie, voor de stoutheid en de teederheid der godsdienstige poësie, voor den moed om natuur en menschenwereld te omvatten in éen blik des geloofs, is hij even classiek als Hellas voor de kunst en Rome voor het recht. Wat ons uit Israëls psalmen en profetieën tegenklinkt zijn de groote, breede orgeltoonen, waarbij gij niet meer denkt aan muzikale techniek, maar waardoor uwe ziel met magische kracht wordt overgedragen in de sferen der volmaakte harmonie. Wat ons van Jezus is overgeleverd, het bevat woorden, waarin het vroom gemoedsleven

zoo zuiver is vertolkt, dat daarin het ideaal der kunst wordt bereikt: het meest individueele tot het meest algemeene herschapen. Ziet het aan dat boek van Arnold. Dat zijn waarlijk niet de gangen der gewone stichtelijke lectuur. Het dartelt, het bijt, het solt met de deftigste figuren, het stookt een vreugdevuurtje van de eerwaardigste documenten, het roept duizend anathema's tegen zich op en lacht er om als het die hoort, en toch, met dat al, welk een diepe wijding ligt er over die bladzijden, hoe gevoelt men het kloppen van een bewogen hart onder al dien moedwil, met welk een onweerstaanbare macht dringt onder het lezen dat groote woord in onze ziel: „*To him that ordereth his conversation right shall be shown the salvation of God!* Is dat niet een klaar bewijs van de classieke macht dier getuigen, die de schrijver oproept voor zijne zaak? Is het niet datzelfde ervaringsbewijs, waarop hij rekent voor de terugkeer tot de godsdienst van den Bijbel?

Die aansluiting aan den Bijbel heeft nog in een ander opzicht veel goed gedaan aan het stelsel van Arnold. Zij, die met hem de godsdienst geheel willen terugbrengen tot het gemoedsleven en haar daarvoor losmaken van alle leerstellige bepaling, komen er licht toe om haar op te lossen in zekere gevoelsbeweging, waarin prikkelbaarheid van zenuwen en levendigheid van fantasie een hoofdrol spelen. Dat geeft een devotie, die voor het oogenblik sterk aangrijpt, maar op den duur weinig werkt. Die klip is door Arnold vermeden, door, in navolging van den Bijbel, het wezen der godsdienst als *righteousness* op te vatten. Het is duidelijk, dat zijne bedoeling niet is, wat men somtijds hoort: het eenige wat er van de godsdienst overblijft is moraal. Hij heeft het bepaald uitgesproken en met voorbeelden toegelicht, dat godsdienst voor hem iets anders is dan moraal. Maar daarnaast stelt hij, dat er geen wezenlijke godsdienst is die haar grond niet heeft in het zedelijke. Laat er verschil van meening blijven over de vraag, in hoe verre het essentieel voor de godsdienst is om het subjectief gemoedsleven te richten op eenig object hoe dan ook gedacht, dit staat vast, dat het materieele van de godsdienst, datgeen waarin zij wortelt en waaraan zij levenskracht en bloei ontleent, is het zedelijke. Dat is een stelling van groote beteekenis. Daarmede toch wordt de pas afgesneden aan het wanbegrip, dat religiositeit een zekere beminnelijke eigenschap zou zijn. die de een van de natuur meekrijgt, de ander niet, zooals sommigen uitmun-

ten door geest, anderen door muzikaal gehoor, of door gevoel voor comfort. Godsdienst te hebben is gebonden aan het bezit van zedelijken ernst. Bij den een moge de aandoening, die tot godsdienst overleidt, lichter worde opgewekt dan bij den ander, bij niemand, die vreemd is aan ernstige levensopvatting kan ware godsdienstige bezieling bestaan. De frivole emotiën die zich daarvoor uitgeven behooren tot den werkkring der psychiatrie.

Aan deze opvatting van het wezen der godsdienst ontleent de schrijver het recht om van de ervaring het afdoende bewijs voor de waarheid zijner stelling te verwachten. Loutere gevoelsbeweging lokt spoedig eene reactie uit, een gevoel van inzinken te meer neerdrukkend naar mate de voorafgaande opwekking levendiger is geweest. De Duitsche Romantiek van het begin dezer eeuw heeft daarvan het waarschuwend voorbeeld gegeven. Maar is de aandoening in grond en wezen waarlijk eene ethische, dan mag ook in haar een op en neer van stemming blijven, haar invloed is daaraan niet gebonden en veilig kan men haar aanbevelen met het woord van Arnold: beproef het! Want men zal wezenlijk ervaren, dat het leven daardoor bezield, de kracht voor de levenstaak verhoogd en een gevoel van voldoening in het hart gewekt wordt. Hier staat Arnold op vasten bodem tegenover de metaphysici. Men kan disputeeren over de vraag, in hoe verre een godsdienstig mensch ook zekere godsdienstige voorstellingen moet erkennen. Maar tegen zijne stelling: de macht der godsdienst hangt daarvan af of zij in het zedelijke is gegrond! kunnen zij niet beweren: de macht der godsdienst hangt daarvan af, of men de Eeuwige Godheid van den Zoon aanneemt. Daargelaten dus, of men dit leerstuk erkent of verwerpt, zal men toch altijd, als men de godsdienst tot een macht in de wereld wil maken, moeten beginnen met aan Arnold toe te geven, dat de godsdienst is *righteousness*.

In dit alles is, dunkt mij, stof genoeg voor dankbare waardeering van Matthew Arnold's: *Literature and Dogma*.

Maar ik heb ook eenige bedenkingen.

—

Verlangend heb ik uitgezien naar de critiek der verschillende Engelsche organen. Tot nu toe is mij slechts een en ander daarvan onder de oogen gekomen. In de „Fortnightly Review" vond ik een korte niet zeer vriendelijke vermelding. De groote tijdschriften moeten hunne stem nog doen hooren. Van de weekbladen werd

de „Inquirer" van 15 Febr. reeds geopend met een artikel over Arnold waarop 22 Febr. en 13 Maart nog twee andere zijn gevolgd. Zooals men van het liberale Unitarische orgaan kon verwachten, was hier de aankondiging een warme aanbeveling. Het juicht de poging van Arnold, om de godsdienst los te maken van het gezag der geloofsbelijdenissen, uit volle overtulging toe, maar het ontveinst zich niet, dat die poging een hevigen tegenstand zal uitlokken: „It strikes at the root of our ecclesiastical and theological systems; it is a bold protest against the popular orthodoxy; against all our particular systems and sects; and we may expect it to be vehemently opposed. For it is eminently catholic in its tendency. There is nothing in the law of righteousness to fetter or limit the mind, but everything to ennoble and expand it. It leaves ample room for endless growth; is suited to all races, climes and social conditions, and we can conceive no stage of civilisation to advance beyond it. It is common to all Churches and yet above them all." Dat is zeker waar, maar daarom is er ook reden om met den „Inquirer" te vragen, of groote menigte voor zulk een opruiming van alle dogmatisme en particularisme reeds rijp is. „One, indeed, cannot help thinking of the revolution of sentiment, that awaits the common religious world, without a degree of anxiety, if such books as the one before us become widely known. The fear is that the great moral and spiritual realities of Christianity will not be sufficiently grasped before the change comes — before men have learned to separate what is accidental or transitory in religion from what can never perish so long as human nature endures. — Even gunstig is de critiek van „The Athenaeum" in het No. van 22 Febr. Ten minste het korte maar degelijke overzicht van het boek is duidelijk met ingenomenheid geschreven, en het schijnt meer principe om zich niet in een theologische discussie te begeven dan gebrek aan belangstelling, die de redactie van een eigenlijke beoordeeling terughoudt. De literarische verdiensten van het werk worden minder hoog gesteld dan die van Arnold's vroegere geschriften. Nog daargelaten de omvang van het boek, die zoo is aangegroeid door de gedurige herhalingen van den Schrijver, en waarvan „the Athenaeum" zeer beleefd zegt, dat men van het goede niet licht te veel heeft — wordt er vooral bedenking gemaakt tegen dat verhaaltje van de drie Lords Shaftesbury en tegen de manier waarop de Bisschoppen van Winchester en Gloucester worden

geridiculiseerd. Dat is, zegt de verslaggever, een vergrijp tegen de wetten van goeden smaak, dat men van dezen apostel der beschaving niet zou hebben verwacht. Die indruk schijnt bij de Engelsche lezers wel algemeen te zijn. De „Inquirer" citeert eenige woorden uit de „Nonconformist", waarin die plaats uit Arnold's boek, waarin hij de rechtvaardigingsleer illustreert met de drie Lords Shaftesbury „one of the wickedest in the whole range of English literature" wordt genoemd. De „Inquirer" zegt, dat hij die plaats ook niet bewondert en die den Apostel van „sweetness and light" wel wat onwaardig vindt, maar dat hij dan toch gemakkelijk „wickeder passages" kan aanwijzen in de Westminster Confessie, het Symbolum Athanasianum en de populaire uitgaven van het Godsdienstig Tractaat-Genootschap. Hevige afkeuring vinden die ongelukkige plaatsen ook in „the Saturday Review" van 1 Maart, en in „the Spectator" van 22 Febr. die beiden den schrijver met zijn eigen wapen trachten dood te slaan, dat hij hierin geheel de *epieikeia* heeft verloochend. „The Saturday Review" zegt: „The gratuitous introduction in such a context of a living man (Lord Shaftesbury) whose character and opinions are evidence beforehand that he will feel the proceeding as something worse than a personal insult, is such a violation of good taste as happily is seldom met with." Bovendien wordt hier beweerd, dat de spot met de twee Bisschoppen niet alleen ongepast, maar ook onbillijk is, aangezien zij volstrekt niet bijzonder merkwaardig zijn als metaphysici. De Bisschop van Winchester, hoewel ten volle berekend om met abstracties om te gaan, vat gewoonlijk de dingen op in het concreete, en slaagt nooit zoo goed als wanneer hij rechtstreeks met menschen te doen heeft. De Bisschop van Gloucester is aan de geleerden het best bekend als een nauwkeurig en geduldig beoefenaar van lagere critiek, die allerminst de man is om de letterlijke beteekenis van een tekst op te offeren aan algemeene beschouwingen van welken aard ook. Verdienen zij dan, „that one makes fun of them freely and repeatedly, as if they had lost the character of sensible men?" Het is niet onnatuurlijk, dat de vrijheid die Matthew Arnold zich veroorloofde ten opzichte van die dignitarissen en den edelen Lord, in Engeland meer indruk maakt dan bij ons. Voor ons zijn die Heeren eenigszins mythologische personen, waarvan wij niet zoo levendig gevoelen, dat de wijze, waarop hunne namen hier gebruikt worden, hun pijn moet doen. Ik moet zelfs eerlijk bekennen, dat

ik, bij het lezen van dat verhaaltje over de drie Lords, in den waan verkeerde, dat Arnold dacht aan den beroemden Shaftesbury, den tijdgenoot van Willem III, en mij eerst uit die recensiën gebleken is, dat er een nog levende drager van dien edelen naam bedoeld werd. Maar gesteld eens, dat bij ons iemand het waagde de oude trinitarische rechtvaardigingsleer te bestrijden, door op gelijke wijze gebruik te maken van een onzer illustre namen, — zou dan daarover wel zulk een literarisch doodvonnis worden uitgesproken als hier aan Arnold is beteekend? Men zou zeggen, dat het een verminking was van het dogma en daarom ook geen doel trof. — maar ik twijfel er toch aan, of het wel als een crimen laesae majestatis zou worden beschouwd. En wat de beide eerwaardige Bisschoppen aangaat, moet er toch, dunkt mij, wel eenige kans bestaan, dat het comische van dat telkens herhaalde „to do something" hen er toe brengt, om te zeggen: j'ai ri, me voilà désarmé!

De critiek van „the Saturday Review" en van "The Spectator" is veel minder gunstig dan die van de eerstgenoemde bladen. Vooral de „Saturday Review" spreekt een sterk afkeurend oordeel uit. Het blad meent, dat de literarische methode van Arnold er alleen toe leidt om godsdienst en theologie beide op te lossen in zekere vage algemeenheden, waarmede het leven even weinig gebaat wordt als de wetenschap. Hij zet alles op losse schroeven en alleen zijn talent kan aan het boek een succes geven, dat het om zijn inhoud niet verdient. De „Spectator" toont veel meer waardeering van het werk, maar brengt daartegen één groot bezwaar in, dat het onmogelijk is met zekerheid te zeggen, wat de schrijver aangaande het wezen van God denkt. Dat wordt uitvoerig aangewezen, waarbij het zeer duidelijk uitkomt, dat het niet aangaat, het woord *God* te vervangen door *stream of tendency*. Waarschijnlijk zal Arnold dat ook niet wenschen, maar dat er voor die bedenking van de „Spectator" wel aanleiding bestaat, hoop ik straks ook nog in het licht te stellen.

Mr. J. W. Lake, de ijveraar voor het ideaal eener algemeene nationale kerk, heeft in zijn „National Religion" van April, eerst tegen het Mei-nummer „an extended review" aangekondigd van Arnold's „new and startling volume" Van zijn oordeel, dat zeker wel gunstig zal uitvallen, kon ik dus geen gebruik meer maken.

Het is, dunkt mij, duidelijk, dat hetgeen deze weekbladen geven nog niet meer is dan de eerste tatonnements van de critiek,

waarbij één meer in het oog vallend onderwerp in behandeling wordt genomen en de hoofdzaak nog voor het vervolg wordt bewaard. Want waarlijk, het boek levert nog stof genoeg voor vragen, die in deze recensiën niet of nauwlijks zijn aangeroerd, Ook ik maak geen aanspraak voor mijne aankondiging op den naam van eene degelijke critiek, maar ik wil toch enkele van die vragen noemen, die mij nog voor den geest staan.

Treffend schoon is de teekening die Arnold geeft van de echte godsdienst van Israël en soms is het, alsof hij ons voor het eerst den vollen zin van die oude welbekende bijbelwoorden doet gevoelen. Maar is het waar, dat Israëls godsdienst, zelfs in haar reinste openbaring, *niet anders* is geweest dan dat? Dat zij het: *not ourselves* alleen hebben opgevat als *power which makes for righteousness?* Ik geloof, dat er grond is om het te betwijfelen. Gaat niet parallel met de reeks van woorden, die Arnold bijna uitsluitend aanhaalt, een andere reeks waarvan de hoofdgedachte is, dat de Eeuwige heerschappij voert over natuur en menschen en dat die heerschappij dient om Zijn volk te beschermen en te doen zegevieren? Dat behoeft niet met den wijdluchtigen naam van metaphysiek te worden beschreven, maar daarin ligt toch wel degelijk het denkbeeld van een persoonlijke macht, *a moral and intelligent Governor*, waarvan men zich niet kan afmaken met een beroep op Göthe's verklaring, dat de mensch zelf niet weet, hoe anthropomorphisch hij is.

Arnold noemt zelf zijn werk „*an essay towards a better apprehension of the Bible*" en, dat het hem daarmede ten volle ernst is, kan elke bladzijden getuigen. Het zal aan de orthodoxie zeker geen genoegen doen, dat de man, die zoo goddeloos met steenen werpt naar den tempel hunner dogmatiek, zich daartoe geroepen en gerechtigd verklaart door zijn Bijbel, — en, wat nog erger is, dat de publieke opinie hem daarin gelijk zal geven en in zijn ketterijën veel meer van den Bijbel zal erkennen dan in hun rechtzinnigheid. Mogelijk is de schrijver wat al te kwistig geweest met de tegenstelling tusschen die diep godsdienstige bijbeltaal en die dorre definities der school, — maar de tegenstelling is doodend voor de laatste. Menig lezer zou het zeker aangenaam gevonden hebben, als van die talrijke teksten, aan den voet der bladzijde, aangewezen ware, waar zij in den Bijbel te vinden

zijn. Dat heeft hij geheel verzuimd, zeker er niet aan denkende, dat niet ieder Oud en Nieuw Testament zoo van buiten kent als hij. Maar had hij dat gedaan, dan zou er, verbeeld ik mij, ook nog iets anders onder het lezen in het oog zijn gevallen; namelijk, dat het een betrekkelijk klein gedeelte van den Bijbel is, dat hem tot schatkamer heeft gediend. Veel uit de Psalmen, ook uit de Spreuken nog al een en ander, enkele classieke gedeelten uit de Profeten en dan zoo hier en daar een enkel woord uit de andere geschriften, — maar is dat de Bijbel? Wij hebben 39 boeken in het Oude Testament en 27 in het Nieuwe, en daaronder, Arnold zal het zelf moeten toestemmen, zeer zonderlinge boeken, ten minste wanneer men ze beschouwt uit het oogpunt van stichtelijke lectuur voor kinderen der 19de eeuw. Moeten wij nu die geheele inventaris weer als *Book of conduct* aannemen en aanbevelen, Leviticus en de Kronieken, Ezechiel en het Hooglied? Is het niet te verwachten, dat die man uit het volk, die van Arnold een Bijbel krijgt, om daarin een hechten grondslag voor zijn geloof te vinden, het boek terug zal brengen met de verklaring: ik weet er geen weg mede; het is wel mogelijk, dat de echte godsdienst daarin zit, maar geef mij die dan liever zonder al dien omslag van verhalen waarvan ik niets begrijp en legenden waarvan ik niets geloof. Met al zijn classieke waarde is de Bijbel in zijn geheel toch wezenlijk geen volksboek, en zoozeer wij het kunnen toejuichen, als wij iemand de stem hooren verheffen voor terugkeer tot den godsdienst van den Bijbel, zoo weinig kunnen wij sympathiseeren met een poging om ons volk terug te brengen tot den Bijbel. Het is toch waarlijk al te dwaas, dat ik iemand met zekere plechtigheid een Bijbel geef als „een lamp voor zijn voet en een licht voor zijn pad" en ik denk in stilte daarbij: ja, maar om dat Oude Testament te begrijpen, zoudt gij eerst de drie deelen van Kuenen's Historisch-Kritisch Onderzoek moeten hebben doorgewerkt. Ik weet wel, dat er aan alle anthologieën groote bezwaren zijn verbonden en ik zou zelf verlegen zijn om aan te wijzen, hoe men het best datgeen, wat voor het volk wezenlijk waarde heeft, hun geven kan zonder al den ballast waaraan zij niets hebben, maar het komt mij voor, dat het op Arnold's weg lag, om, bij zijne aanbeveling van den Bijbel, ook aan deze bedenking te gemoet te komen.

Bij het Nieuwe Testament drukt dat bezwaar zeker niet in dezelfde mate als bij het Oude, hoewel het toch ook daar nog in menig gedeelte, vooral der Brieven voedsel vindt. Maar hier schijnt het mij door Arnold, het zij met allen eerbied gezegd, niet alleen niet opgeheven, maar integendeel vergroot. Het is voor den godsdienstigen invloed, dien eenig woord op ons uitoefent, eigenlijk vrij onverschillig door wien dat woord gesproken is. Zooals wij de macht der godsdienstige poësie in de psalmen even levendig gevoelen, al kunnen wij op geen eeuwen na berekenen wanneer het lied is gedicht, zoo worden wij evenzeer aangegrepen door een schoon woord uit de evangeliën, al hebben wij alle reden om te gelooven, dat het niet van Jezus is. Naar alle critische regelen staat het hopeloos met de authentie van de gelijkenis van den verloren zoon, maar het hindert ons volstrekt niet om die te bewonderen als een evangelie in het evangelie. Bij Arnold is dat evenwel eenigszins anders. Hij maakt de scheiding tusschen Jezus en allen die met hem waren of na hem zijn gekomen zoo groot, dat bij hem de normatieve godsdienstige waarde van eenig woord schijnt af te hangen van de vraag, of het een woord van Jezus is. Of neen! ik zeg het niet goed, en door het beter te zeggen, zal ik tevens uitspreken, wat mijn bezwaar is. Arnold kent aan Jezus absoluut normatief gezag in de godsdienst toe en maakt daarvan, met terzijdestelling van alle gewone critiek, het criterium of eenig woord van Jezus afkomstig en dus ook normatief is. Dat is een zonderlinge wijze van handelen. Al wat wij van Jezus weten, weten wij natuurlijk uit de evangeliën. Nu doet zich het verschijnsel voor, dat in die evangeliën een hoogere, geestelijke opvatting voorkomt naast een andere, door den schrijver met den naam van Aberglaube aangeduid, en die twee staan niet alleen naast elkaar, maar zijn ook zoo in elkaar verwikkeld, dat het op de meeste plaatsen niet meer mogelijk is ze van elkander los te maken. Het hoogere, zegt nu Arnold, is van Jezus, het lagere van zijne discipelen en biografen. In het algemeen zal niemand bezwaar hebben tegen die stelling, maar wanneer zij als canon van critiek gebruikt wordt, is het iets anders. Het hoogere van Jezus, — maar waarom sluit dit in, dat Jezus in geen enkel opzicht gedeeld zal hebben in de onjuiste voorstellingen van zijne tijdgenooten? En het hoogere, — wat is dat? Het beste in het bewustzijn van een kind van Israël uit den aanvang onzer jaartelling, of het beste in het bewustzijn van

een fijn beschaafd Engelschman der 19de eeuw? Omdat Matthew Arnold geen komen van het Godsrijk kan denken dan in den vorm van dat woord: het Godsrijk is binnen in ulieden, kan daarom Jezus van Nazareth niet geloofd hebben aan een groote nabijzijnde catastrophe, waardoor al de idealen zijner edele ziel tot werkelijkheid zouden worden gemaakt? Hier is, dunkt mij, aan de subjectiviteit van den criticus veel te veel speelruimte overgelaten bij de beantwoording van een zuiver historische vraag. Maar nog veel erger wordt het bij het gebruik door Arnold gemaakt van het vierde evangelie, als bron voor de kennis van Jezus. Wie de auteur is, wordt in het midden gelaten; de data, heet het, ontbreken om dat uit te maken; maar de data, die wij bezitten, maken het uiterst moeilijk om te gelooven, dat het Evangelie afkomstig zou zijn van Johannes. Dat verhindert evenwel niet, dat wij daarin de echte woorden van Jezus kunnen wedervinden. Er is ook in dit evangelie een duidelijk onderscheid te bespeuren tusschen de zuivere ethische opvatting van Jezus en het wondergeloof van den auteur. Wij hebben dus ook hier de inwendige evidentie als veiligen gids om te weten, wat aan Jezus, wat aan den evangelist toebehoort. Zouden wij? Wat blijft er dan van deze geheele redeneering over, wanneer men de zaak aldus voorstelt: de vierde Evangelist geeft ons een teekening van Jezus, waarin hij zijne eigene verhevene inzichten aan Jezus in den mond legt, tegenover de bekrompen opvatting die hij door Jezus' omgeving laat vertegenwoordigen. Waarom zou dat niet kunnen? Welk bezwaar kan Arnold hebben tegen de onderstelling, dat er onder de Christenen van de tweede eeuw iemand geweest is, diepzinnig en vroom genoeg om dit beeld van Jezus te ontwerpen? Waarlijk, hier is de critiek van „the Saturday Review" niet onverdiend, dat „when free and unfettered genius has glanced over the universe, there is plenty left to reward the research of a quiet plodding little man in spectacles," en het boek van Arnold kon er slechts bij gewonnen hebben, wanneer hij wat zorgvuldiger kennis had genomen van al den geduldigen critischen arbeid, die sinds Baur aan het vierde evangelie is besteed. Maar ook zonder dat, zou hij door zijn eigen regel voor dezen misgreep hebben kunnen bewaard blijven. Heeft zijn „culture" hem gegeven „an acquaintance with the productions of the hnman spirit and with man's way of thinking and of using words" hoe is het dan mogelijk, dat hij aan een Galilee-

schen profeet uit de dagen van Tiberius een speculatieve mystiek als die van het vierde evangelie in den mond legt? En eveneens, hoe heeft hij niet ingezien, dat de zoogenaamde redenen van Jezus in dit evangelie niet anders zijn dan variaties op het thema van den proloog? Geheel het zesde hoofdstuk over „The New Testament Record" schijnt mij tot de zwakste gedeelten van het boek te behooren. Niet alleen, om het onwetenschappelijke der critiek, maar evenzeer in verband met de leer van het geheele werk. Of wordt ons reeds om de godsdienst geleerd te begrijpen het „righteousness" en daarvan te verklaren, dat er nooit een wereld zoo eenvoudig is om te begrijpen als hij, wordt dat niet ondersteund, wanneer men, wat godsdienst is, moet leeren uit de dogmatiek van het vleeschgewordene Woord?

Tot de vragen, die ik aan Arnold, zou willen richten, behoort ook nog deze, of hij, door zijn vereering voor Israël als het volk der godsdienst niet verleid is tot miskenning der verdiensten van onzen Indo-Germaanschen, geslacht. Wij zijn het eens over de classieke waarde van den Bijbel, maar volgt er daaruit, dat de Semietische godsdienst eeuwig overgeplant moet worden op den Arischen stam? Zulk een stelling ware ons niet onverwacht in den mond van een supranaturalist, die den Bijbel beschouwt als den Codex van de door God aan de menschheid bekend gemaakte waarheid. Dan valt alle onderscheid van ras en nationaliteit weg en Cham, Sem en Japhet moeten gelijkelijk gelooven wat hun door God te gelooven wordt gegeven. Maar bij iemand als Arnold, die de godsdienst maakt tot het moreel bestanddeel van met ... dat hij loochent van elke dogmatische voorstelling, als vreemde hij het ook als moreel argument bevatte voor het voorrecht der geheele ras in hare ethische ontwikkeling een bekommerd, hoe kan een iemand hij ons zeggen: gij zijt Indo-Germanen en moet in alles uw eigen aanleg volgen, alleen uw godsdienst moet Semitisch zijn als die van de Israël? Leeren wij niet in vergelijkingen, waarvan zij zelfs geen vermoeden hebben gehad! Waar is bij hen eenige aanleg voor onze kunsten? Welk begrip hebben zij gehad van al onze wetenschappelijke verbeteringen? van het streven dat bij ons het denken heeft in het zedelijk leven? — Heeft de auteur met al zijn satyre op den „Aryan genius" niet gevoeld, dat hij eigenlijk een apologie schreef van den pauselijken „Syllabus"? Even goed

als men de theocratische begrippen der Joden voor „Aberglaube" verklaart, dat de ware godsdienst wel verduistert maar niet wegneemt, kan men zeggen: het Katholicisme heeft het ware Christendom, alleen met een Aberglaube, dat de kerk het Godsrijk is. En dan spreekt die godsdienst het anathema uit over al onze Arische ontwikkeling, onze wetenschap, onze nijverheid, onze kunst, onze vrije drukpers, onze staatsschool en boven alles over de „culture" van Dr. Matthew Arnold. Op die wijze wordt het classieke, in plaats van de drijfveer, de remschroef der ontwikkeling. Op geen ander gebied zou men het dulden. De architectuur zou een zelfmoord meenen te begaan, als zij niets anders had te doen dan de modellen van Athene na te bootsen; de tragedie zou tot stilzwijgen worden gebracht als zij geen andere vormen mocht gebruiken dan die van Shakespeare. Laat het classieke de bezielende macht blijven, die opwekt zonder te misvormen, die leidt zonder te binden! Indien wij, als Ariers, een anderen aanleg hebben dan de Semieten, dan kan Israels godsdienst het verwante in ons uitlokken, aanvuren, louteren; maar dat zal onze godsdienst, in den meest eigenlijken zin van het woord, de onze moeten zijn, geboren uit ons gemoed, berekend op onze behoeften, in overeenstemming met ons denken.

Ons oordeel over de dingen die wij aanschouwen hangt voor een groot gedeelte af van datgeen waarmede wij ze in verband brengen. Onze goedkeuring of afkeuring wordt niet alleen bepaald door hetgeen wij in de zaak zelve hebben te prijzen of te laken, maar evenzeer door de beteekenis die wij aan haar toeschrijven voor andere zaken waarop zij invloed zal uitoefenen. Zoo is het zeer natuurlijk, dat de Engelsche critiek op Arnold zijn werk bij voorkeur zal beoordeelen naar hetgeen zij daarvan hoopt of vreest voor de macht der orthodoxie. Maar het is ook natuurlijk, dat die overweging hier in Nederland zeer op den achtergrond treedt. Wat toch hebben wij, dat ook maar in de verte met de Engelsche orthodoxie te vergelijken is? De orthodoxie die bij ons het land in rep en roer brengt is een kerkelijk-staatkundige agitatie, die alleen met de dommekracht der gefanatiseerde volksmenigte werkt en zich niet bekommert om het wetenschappelijk recht der dogmata, die zij in haar programma als de waarheid belijdt. Onze theologische faculteit te

Utrecht heet de orthodoxe, maar meer in tegenstelling met de Leidsche, dan omdat iemand in haar de kenmerken der echte rechtzinnigheid herkent. Haar bijbelsch supranaturalisme heeft zich nooit onderscheiden door bijzonderen lust „to do something for the Godhead of the Eternal Son". Dan hebben wij nog een zeer respectabele orthodoxie, die zich de ethisch-irenische placht te noemen. Maar hare leidslieden kunnen wij ons allerminst als de antagonisten van Arnold denken, want, ware het niet, dat zij door zijne ruwe behandeling van ook aan hen dierbare leerstellingen werden afgestooten, dan zouden wij hen het eerst onder zijne geestverwanten rekenen. Immers de scheidslinie, die zij tusschen zichzelven en de modernen trekken, is niet die van zekere dogmata door de modernen verworpen, maar van de zedelijke grondstellingen, die, naar hun oordeel, door ons worden miskend. Zoo zal het boek van Arnold in ons land voor de verhouding der verschillende partijen weinig beteekenis verkrijgen, omdat over die partij, waartegen het vooral gericht is, een geleerde orthodoxie, orthodox genoeg om het Symbolum Athanasianum als *geloofsbelijdenis* te willen blijven vasthouden, sinds lang de doodsklok heeft geluid, in „that little suburb of Germany which is called Holland" zooals de „Inquirer" van 19 April de vriendelijkheid heeft het theologisch Nederland te noemen.

Maar het ontbreken van die actualiteit stelt ons in staat om het boek meer objectief, meer op zich zelf te beschouwen. Daaraan schrijf ik het ook toe, dat hetgeen mij in Arnold het meest getroffen heeft, in de Engelsche recensiën, die ik las, zoo weinig als de hoofdzaak wordt beschouwd. Toch verbeeld ik mij, dat dit op den duur voor de hoofdzaak zal worden erkend. De hartstocht, die door de hevige polemiek van Arnold zal worden opgewekt, sterft weg, en dan zal men zien, dat men hier nog met iets anders heeft te doen dan met een bestrijding der oude kerkleer, dat ook de beteekenis van het boek niet opgaat in een poging om aan de godsdienst de zedelijke waarde weer te geven, die zij onder het kerkelijk dogmatisme dreigt te verliezen, maar dat wij hier voor ons hebben een bepaald en zeer eigenaardig *stelsel*, dat men zou kunnen noemen: *de godsdienst losgemaakt van alle dogmatiek*. Dat is niet gemeend in den vulgairen zin, waarin men ook zegt: wat iemand gelooft doet er niet veel toe, als hij maar wezenlijk vroom is. Het omvat veel meer. Het omvat, dat de godsdienst niets te maken heeft met de erkenning

van een persoonlijk God; dat het geloof in een goddelijke beschikking van 's werelds loop en 's menschen lotgevallen geheel buiten haar gebied ligt; dat de verwachting van een toekomend leven mogelijk met de godsdienst in verband kan worden gebracht, maar zeker niet als een wezenlijk deel tot haar behoort; dat God in de natuur en God in de geschiedenis voor de godsdienstige beschouwing geheel wegvallen en alleen overblijft God in het hart; dat de godsdienst niets anders is dan zedelijke toestand en gemoedsaandoening waardoor het leven wordt geheiligd, maar die nooit kan worden omgezet in het geloof aan iets bovenzinnelijks; dat al wat meer is dan zedelijke levensopvatting en zedelijk levensgebruik haar even weinig aangaat als de loop der kometen of de genesis der Moneren. Haar Credo is niet: uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen! maar: dengenen, die God liefhebben, zullen alle dingen medewerken ten goede. Zij wordt niet gekweld door raadselen in het Godsbestuur, want, daar zij niets verlangt te weten, kunnen er ook voor haar geen raadselen bestaan. Zij kiest geen partij voor het ééne dogma boven het andere, want alle dogmata zijn haar even onverschillig. Het eenige waarnaar zij zoekt is *righteousness*, het eenige wat zij verlangt te weten en proefondervindelijk te weten is, dat aan *righteousness* onafscheidelijk is verbonden *happiness*, *joy*, *peace*. En wanneer zij gevoelt, hoeveel er in haar is, dat zij alleen uit een objectieve macht kan afleiden, dan waagt zij het niet zich van die macht een voorstelling te vormen, maar legt zij zich ootmoedig en dankbaar neer bij het meest onbepaalde, dat zij weet te noemen, bij het geloof in een „*enduring power, not ourselves, which makes for righteousness* [1]).

[1]) De vraag is bij mij opgekomen, of de schrijver die stereotype uitdrukking *to make for* wellicht in zijne definitie gebruikt, om deze nog meer vaag te houden, dan het geval zou zijn, wanneer hij zich van een ander werkwoord, bijv. *to work* bediend had. Er is in dat *to make for* iets nevelachtigs, dat nergens door hem opgehelderd wordt. Ik heb niet kunnen vinden, dat hij het plaatst in een bijbeltekst, waar het oorspronkelijke woord dan over zijne bedoeling nader licht kon doen opgaan. Het is ook niet de term die in de engelsche bijbelvertaling gebezigd wordt voor het Gr. ἐνεϱγεῖν. Daar staat *to work*. Het eenige waarmede het door Arnold afgewisseld wordt, is „the Eternal, that *loveth* righteousness", maar al kan het een voor het ander in de plaats worden gesteld, daarom behoeven beide nog niet geheel synoniem te zijn. De beteekenis door de lexica opgegeven voor: *to make for* is: *begunstigen*, *genegen zijn*, maar in een

Ziedaar een bepaald stelsel, dat niet alleen gericht is tegen de orthodoxie, maar evenzeer tegen alle heel- en half-modernen, die meenen, dat de godsdienst, ook al wordt haar grond in het gemoedsleven geplaatst, zich toch nooit geheel kan losmaken van zekere voorstellingen aangaande het object, waarop zij gericht is. En niet alleen is dat een bepaald stelsel maar er is daaraan tevens een bepaalde bedoeling verbonden. Het moet namelijk dienen om de godsdienst op een hoogte te plaatsen, waar zij niets meer te vreezen heeft van wijsbegeerte en natuurwetenschap. Men heeft zich ongerust gemaakt over het gevaar dat haar bedreigde, nu de wereldbeschouwing, waarmede zij tot dusver gepaard ging, hoe langer hoe meer begon te wankelen onder de slagen haar door de wetenschap toegebracht, en men heeft getracht aan dat gevaar voor goed een einde te maken, door stoutweg elke betrekking tusschen godsdienst en datgeen wat voorwerp van wetenschap kan zijn af te snijden, en haar streng te beperken tot het voor alle critiek onaantastbare gebied van zedelijke gezindheid. Daar, meent men, is zij veilig, maar dan ook vrij en, juist door die vrijheid, weer in staat licht en warmte, reinheid en geluk over het leven te verbreiden.

De plaats ontbreekt mij hier voor een uitvoerige behandeling van dat stelsel. Maar al ware dat het geval niet, dan zou ik mij toch daarin niet begeven, omdat de quaestie, zooals ik in den aanvang zeide, bij ons reeds vroeger zoo ernstig besproken is. Ik heb mij toen niet kunnen vereenigen met de denkbeelden van de zoogenaamde „ethische richting onder de Modernen" en kan dat nog niet. Wat ik in het Theol. Tijdschrift 1868 bl. 257—284 schreef over Idealisme is, in de hoofdzaak, nog altijd mijne denkwijze. Evenmin als Arnold geloof ik, dat het de syllogisme is, die ons tot God brengen kan en moet, maar ter andere zijde komt het mij onmogelijk voor de godsdienst zoo afgescheiden te houden van alle voorstellingen aangaande het bovenzinnelijke, als hij dat verlangt.

Een enkel woord slechts tot toelichting van dat bezwaar. Nemen wij aan, dat de godsdienst in haar grond en haar wezen

---

vertaling van de formule, zou ik die woorden niet durven gebruiken, omdat zij mij voorkomen te zwak te zijn voor zijne bedoeling. Mogelijk was dan *bevorderen* nog beter, en zou men de definitie ongeveer in dezen zin moeten vertolken: de eeuwige macht, waarin de gerechtigheid haar steun vindt.

geheel is wat hij haar noemt: righteousness, dan hooren wij toch dadelijk daarbij van hem, dat de godsdienstige mensch zich in dat zedelijk-godsdienstig leven op alle punten afhankelijk gevoelt van iets anders dan zich zelf, van een macht die hij zich alleen als een algemeene, voor allen gelijkelijk bestaande en werkende macht kan voorstellen. Dat is het „not ourselves", nader beschreven als „the enduring" of „the eternal power, which makes for righteousness". Wij zouden kunnen vragen, of in dat praedicaat „eternal" niet al meer metaphysiek ligt, dan Arnold daarmee bedoeld kan hebben. Maar, laat dit voorbijgaan. Nu heeft de mensch die voorstelling van een „power, not ourselves, which makes for righteousness". Maar, hoe kan hij met zijn denken daarbij blijven stilstaan? Het denken daarover kan toch niet door de godsdienst verboden worden. Integendeel zou zij er belang bij hebben, om, indien het mogelijk ware, die macht beter te leeren kennen, om zich zoo nog zooveel te meer onder haar invloed te stellen. Maar bovendien, wenschelijk of niet, dat denken is niet te vermijden. Want de werkelijkheid zelve dwingt ons, te vragen, wat die macht eigenlijk is. De invloed, dien wij van haar ondervinden, komt niet tot ons uit die nevelachtige streek, waarin Arnold zijn „Eternal Power" liefst wil laten zweven, maar wordt op ons uitgeoefend door zeer concreete verschijnselen, waarvan wij ons niet met dat algemeene „not ourselves" kunnen afmaken. Al dadelijk ons eigen temperament, onze physische gesteldheid die op ons zedelijk bestaan zooveel ten goede of ten kwade vermag. Dan verder onze ouders, het huisgezin waarin wij zijn opgevoed en dat waarin wij leven, onze werkkring, onze omgang, onze lectuur, ja, laat ons het er maar bijvoegen, ook ons voedsel. Want ook de zedelijke energie vereischt een gezond en krachtig gevoed lichaam. De meeste drinkers zijn zondaars omdat zij honger lijden. Zal nu de godsdienstige mensch zeggen: ja, maar van dat alles wil ik niets weten; ik heb alleen te doen met een algemeen „not ourselves," — dan is natuurlijk de discussie uit, want wat zal men verder zeggen tegen iemand, die verklaart niet te willen weten van hetgeen hij met zijn eigen oogen ziet? Of zegt de godsdienstige mensch: ja, dat is waar, maar voor mijne godsdienstige beschouwing valt al dat bijzondere samen in een algemeen „not ourselves," waarvan ik geen andere beschrijving kan of wil geven dan „the enduring Power, which makes for righteousness," —

en dit is de meening van Matthew Arnold, — dan hebben wij deze vraag: hoe kunt gij dat algemeene alleen als zedelijke macht opvatten, terwijl gij toch in de werkelijkheid die zedelijke macht overal gebonden vindt aan de natuurlijke factoren, waardoor zij haar invloed op u uitoefent? Is uw „Eternal Power" niet alleen een fantasiebeeld, maar meent gij het ernstig, dat die een agens, het groote agens in de menschheid is, hoe kunt gij dan de vraag ontwijken, in welk verband dat agens staat tot de natuurorde waardoor het alleen werken kan? Volg daarvoor welk systeem gij wilt, maar gij kunt u aan dat onderzoek niet onttrekken. Te minder omdat gij zelf stelt, dat de physieke en de sociale toestand op den duur door het zedelijke worden bepaald. Gij verklaart den val van Griekenland en de calamiteiten van Frankrijk uit miskenning van het recht van *conduct*. Daarin is het dus uw „Eeuwige Macht" die den loop der wereldgebeurtenissen beheerscht, en vallen in uw voorstelling de begrippen van „to make for righteousness" en van wereldbestuur geheel ineen, — hoe kunt gij dan volhouden, dat gij voor uw „Eternal Power" niets met het wereldbestuur te maken hebt?

Wij hebben in antwoord op deze vraag natuurlijk de exceptie te verwachten, dat zulk een onderzoek zeker van het hoogste belang is en dat de wijsgeerige wereldbeschouwing zich daaraan ook niet zou mogen onttrekken, maar dat de godsdienst daarmede niet van noode heeft, omdat het ligt buiten haar kring, den kring van het zedelijke, waartoe zij zich uitsluitend moet beperken. Ik begrijp niet, hoe iemand zoo zijn denken en zijn gemoedsleven van elkander gescheiden zou houden, dat hij geen behoefte zou gevoelen, om de voorstellingen, die beide zich vormen, met elkander in harmonie te brengen. Maar al ware dat mogelijk, dan nog zou die exceptie niet baten. Want de godsdienst zal er toch altijd het hoogste belang bij hebben, dat zij die „enduring power, which makes for righteousness" voor een realiteit kan houden, dat zij, om het in meer gewone woorden uit te spreken, mag vertrouwen op werkelijkheid eener zedelijke wereldorde. Hoe kan zij dat vertrouwen bewaren, indien zij zich ook niet rekenschap tracht te geven van het recht, om de werkelijkheid dier zedelijke wereldorde in de werkelijke wereld te erkennen?

Arnold zegt, dat de grootste moeilijkheid schuilt bij den oudsten Lord Shaftesbury. Als die maar geverifieerd kon worden.

dan zouden mogelijk de data die wij bezitten voldoende zijn om de waarheid van de geheele historie uit te maken. Maar kwelt hem dan die moeielijkheid niet evenzeer? O neen! zal hij antwoorden, wat ik heb den edele Lord van noode? Ik heb het gevoel van het edele en het gemeene, en bij het streven naar het edele word ik gesteund door het geloof, dat er in het Engelsche volk een Lordship moet bestaan. En wanneer nu van de eene zijde hem wordt toegeroepen: wij zullen u Lord Shaftesbury leeren kennen, dan weet gij dat er een Lordship bestaat! en van de andere: gij droomt van een Lordship dat nergens te vinden is! zal hij dan toch maar blijven antwoorden: Ik wil van uw Lord Shaftesbury niets weten! en tot de anderen: uwe ontkenning van alle Lordship gaat mij niets aan? Het is mogelijk, maar voor iemand die de waarde van ¾ van het menschelijk leven afhankelijk maakt van het geloof, dat er werkelijk een Lordship aan het hoofd der Engelsche maatschappij gevonden wordt, schijnt het mij niet rationeel.

„*Blessed truth that the God of the universe is a Person*," sprak de Bisschop van Gloucester, en Matthew Arnold verzekert, dat door die „pseudo-wetenschap" God is, „displeased and disserved." Ik weet niet welken zin de Bisschop aan dat woord „Person" hecht. Maar, als hij het opvat in den eenigen zin, waarin het redelijkerwijze gebezigd kan worden, dat men zich den grond van alle dingen als een redelijke en bewuste denken mag, — dan blijft zeker de uitdrukking hoogst gebrekkig, maar wat daarmee bedoeld wordt, zou dat, indien men het kan aannemen, niet met recht „a blessed truth" worden genoemd? Zou het niet „a blessed truth" zijn, dat wij in alles, wat ons en hun die ons lief zijn, en ons vaderland en der gansche menschheid overkomt, een heiligen wil, een liefdevolle beschikking konden onderstellen? Dat wij bij al de anthropomorphismen, waarvan wij ons bedienen, mochten vertrouwen op de waarheid, niet van de gebrekkige vormen, maar van den diepen zin, dien wij daarin trachten uit te spreken? Zou dat niet zijn „a blessed truth"? Het kan zijn, dat Matthew Arnold wanhoopt aan de mogelijkheid, om het als een waarheid te erkennen, maar laat hij er den spot niet mede drijven en zich niet aanstellen, alsof hij er beter aan toe is, omdat hij daarvan niets durft verzekeren. Want ook zijn „gerechtigheid" zou dan eerst waarlijk „vrede" geven, indien hij met Israëls profeet durfde gelooven: „zou hij, die het oor heeft

geplant, niet hooren, hij, die het hart heeft geformeerd, niet verstaan?"

— . —

Laat mij deze fragmentarische opmerkingen met een vergelijking mogen besluiten.

Er is in Matthew Arnold veel, dat mij doet denken aan J. J. Rousseau. Het schijnt een grove paradox, den Apostel van „culture" in één adem te noemen met den auteur van den „Discours sur les sciences et les Arts." Er zijn nog wel meer oogpunten te noemen, waaruit men de twee mannen als tegenvoeters zou kunnen beschouwen. Maar, met dat al, is er, naar het mij voorkomt, wezenlijk gelijkheid. Er is namelijk bij beiden een zeldzame vrijheid tegenover al het traditioneele en conventioneele. Zooals Rousseau's kracht daarin ligt, dat hij, onafhankelijk van alle gangbare meeningen en geijkte phrases, natuur en menschenwereld met eigen heldere oogen aanschouwt, en de indrukken die zij in zijne ziel afwerpen, frisch en onmiddellijk vertolkt in een taal, die haar schoonheid aan haar natuurlijkheid ontleent, — zoo stelt ook Arnold zich, op zijne wijze en in zijne mate, tegenover die godsdienstige wereld, voor welke en over welke hij schrijft. Een zonderling! zal men van hem zeggen, juist zooals men dat zeide van Rousseau, — en ook met goed recht. Want het is wezenlijk iets zonderlings, iets, dat niet veel voorkomt, een beschaafd en godsdienstig mensch, die zich zoo weinig de wet laat stellen door traditie en routine, dat hij, als hij niet orthodox is, toch niet bij de liberalen gaat, dat hij den bijbel gaat lezen met de oogen van iemand, die voor het eerst het boek openslaat, dat hij, en dat nog wel in Engeland, een pleidooi voor den godsdienst schrijft, dat een doodvonnis is voor de Kerk, dat hij God voor een invloed en den H. Geest voor een Muse verklaart, dat hij over zaken, waarvan men geen nieuwe opvatting meer mogelijk zou achten, weet te spreken, alsof men een zoon der woestijn zijn eerste indrukken van een stad als Parijs hoorde verhalen.

Maar de vergelijking gaat verder.

Wat heeft Rousseau als geneesmiddel, voor al het bederf, waardoor de geheele maatschappij, naar zijn overtuiging, is aangetast? Terugkeer tot den natuurstaat, breken met de valsche ontwikkelingslijn en een geheel nieuwen aanvang maken, waardoor de natuur in haar recht zal worden hersteld, tegenover een

verdorven beschaving. Opvoeding, godsdienst, samenleving, alles zal naar de behoeften en de rechten van den oorspronkelijken mensch worden hervormd en daarmee zal de gouden eeuw voor de menschheid ontsloten zijn.

En Matthew Arnold? Breken met de geheele ontwikkelingslijn van Christendom en Protestantisme. Al den geestesarbeid van de oude kerk, van de middeleeuwen, van den nieuweren tijd op zijde geworpen, de met de Engelsche geschiedenis zoo nauw samenhangende kerkhervorming afgebroken, de vragen naar vrede tusschen gelooven en weten tot stilzwijgen gebracht, — en voor dit alles niets in de plaats dan het oudste, het minst ontwikkelde geloof, de vermeende oorspronkelijke godsdienst der menschheid. Kan het Engelsche volk weer gelooven als de Nomadenstam, die vóór 4000 jaren God als *den Eeuwige* erkende, dan zal de godsdienst weer de bezielende en heiligende macht in het volksleven worden.

Rousseau is de heraut geworden der Fransche revolutie.

Als Arnold's woorden in Engeland ingang vinden, werkt hij ook daar geen reformatie, maar een revolutie. Nooit wordt straffeloos de continuïteit der ontwikkeling geschonden. Evenmin als de maatschappelijke en kerkelijke toestand van een volk uit willekeur is geboren, evenmin wordt die willekeurig door een andere vervangen. Wie het beproeft, verstoort in plaats van op te bouwen, verderft in plaats van te behouden.

Maar de invloed van Rousseau's natuurevangelie is niet door den storm der revolutie te niet gedaan. De mannen, die in den aanvang van onze eeuw de nieuwe wegen ontsluiten voor literatuur, opvoeding, godsdienst, hebben van Rousseau hun wijding en leiden zijne denkbeelden over in de natuurlijke, historische ontwikkeling hunner tijdgenooten.

Mocht hetzelfde wedervaren aan het natuurevangelie van Matthew Arnold! Mocht, na den storm, dien zijn boek zal opwekken, de ernstige zin van zijn volk het ware van het onware onderscheiden, en zich tot krachtigen vooruitgang laten wekken door zijne overtuiging: „Christianity is a source; no one supply of water and refreshment that comes from it can be called the sum of Christianity!"

L. W. E. Rauwenhoff.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Ueber das verhältnis des deutschen staates zu theologie, kirche und religion. ein versuch nicht-theologen zu orientieren von Paul de Lagarde, doctor der theol. und philos. ordentl. professor in der philos. fakultät der universität Göttingen [1]).

Evenals de „Belijdenis" van Dr. D. F. Strauss, zoo is ook deze brochure van Prof. de Lagarde voor de leeken geschreven en bestemd om hen in te lichten. Beide geschriften hangen samen met de vestiging van het Duitsche Keizerrijk en behelzen wenschen ten aanzien van de toekomstige wetgeving van dat Rijk. De overeenkomst strekt zich nog verder, ook tot den inhoud, uit. Prof. de Lagarde, al behoort hij waarlijk niet tot de „Wir", uit wier naam Strauss het woord voerde, is toch ook een radicaal, zoo goed als zij. De oppositie, die hij voert tegen „het Christendom", is zelfs nog krachtiger en nog meer beslist dan de hunne.

Doch overigens — welk een verschil tusschen die twee mannen! Al aanstonds wat betreft hun punt van uitgang: bij den één het Darwinisme, bij den ander „het Evangelie". Als wij de Lagarde met een der gangbare namen moesten kenschetsen, wij zouden hem het best een religieus idealist en individualist kunnen noemen. En toch zoo vijandig aan „het Christendom"? Het verschijnsel is opmerkelijk genoeg om tot nader onderzoek uit te lokken. Daarop heeft buitendien het woord van een geleerde als de Lagarde volle aanspraak. Beproeven wij dan zijn standpunt, zijne denkbeelden en zijne wenschen voor de toekomst te karakteriseeren. Het zal daarbij vanzelf blijken, dat wij hier niet te doen hebben met den aanhanger van eene of andere school, maar met eene zeer eigenaardige en scherp geteekende persoonlijkheid. Hare scherpe kanten zijn voor de Duitsche theologen wellicht te

---

[1]) Göttingen, 1872; 1/3 Thaler.

kwetsend, dan dat het hun mogelijk zijn zal hem volkomen recht te laten wedervaren. Wij, Hollanders, zijn juist schotvrij genoeg om billijk te kunnen zijn.

Elk volk heeft behoefte aan godsdienst, aan zijn eigen, nationalen godsdienst. Zietdaar de overtuiging, waarvan de Lagarde, zoowel in het afbreken als in het opbouwen, uitgaat. Wat hij daarmede bedoelt en waarop zijne meening rust, zegt hij ons zelf (S. 48, 49). Natiën ontstaan niet door physische voortplanting, maar door historische gebeurtenissen, derhalve door het bestuur der Voorzienigheid, die aan elk volk zijn weg en zijn doel aanwijst. Ze zijn „göttlicher einsetzung", ze hebben haar eigen, door God bepaald doel, dat alzoo haar levensbeginsel is. Zonder de erkenning van dat doel, d. i. van den wil Gods, geen nationaal leven, geen natie in den waren zin des woords. „Immer von neuem die mission seiner nation erkennen, heiszt sie in den brunnen tauchen, der ewige jugend gibt: immer dieser mission dienen, heiszt höhere zwecke erwerben und mit ihnen höheres leben." Dáárin-alleen ligt de waarborg van de vrijheid eener natie. Deze toch is wezenlijk afhankelijk èn van de eendracht onder hare leden èn van de getrouwheid, waarmede zij de haar gestelde taak volbrengt. Doch die eendracht is de onderlinge samenwerking aan de verwezenlijking der idee van het geheel, die tevens de taak der natie bepaalt. „Ueberall die idee die erforderte bedingung! Und von wem stammt die idee als van gott?" Zonder „Religion" derhalve geen volk en geen volksleven, dat zijn naam verdient.

Men verwarre haar overigens niet met „religiosität" d. i. met het meer of minder sterke verlangen naar „religion". Deze laatste is: „eine objektive, nicht herbeigewünschte, sondern uns haltende und bindende, unsern willen unter umständen brechende, jedenfalls ihm richtung gebende, nicht nach dem zeitgeist sich modelnde, sondern den zeitgeist neu gebärende macht" (S. 62). Zulk eene macht bestaat er op dit oogenblik voor de Duitsche natie niet. Maar als de Duitschers haar den weg bereiden — hoe dit geschieden moet, zal later blijken! — dan zal zij niet uitblijven en hun schenken wat zij bestemd is hun te geven: „heimatsluft in der fremde, gewähr ewigen lebens in der zeit, unzerstörbare gemeinschaft der kinder gottes mitten im hasse und der eitelkeit, ein leben auf du und du mit dem allmächtigen schöpfer und erlöser, königsherrlichheit und herrschermacht ge-

genüber allem was nicht göttlichen geschlechtes ist" (S. 62, 63).

Niets is duidelijker dan dat het hier geteekende ideaal voor den auteur zelven persoonlijk levensideaal is. Hij spreekt niet over hetgeen hij der Duitsche natie zou toewenschen, maar over hetgeen hij zelf in beginsel bezit en allereerst in en voor zich zelven tot volledige waarheid zou willen maken. Diepe ernst en oprechte vroomheid spreken uit elken regel van dit geschrift. Het is geene phrase, als de Lagarde den uitslag zijner poging aan hem overlaat, in wiens dienst hij gearbeid heeft en verder denkt te arbeiden (S. 3); getuigenis van eigene levenservaring, als hij den godsdienst beschrijft als: „persönliche beziehung des frommen auf gott, leben mit ihm. Sie ist unbedingt gegenwart, hoffnung auf die zukunft nur insoferne, als der umgang mit dem ewigen jedem, der ihn übt, unumstössliche gewissheit gibt, dasz er selbst auch ewig ist" (S. 39), of als hij elders uitroept: „wir brauchen die gegenwart gottes und des göttlichen, nicht seine vergangenheit!" (S. 41).

Doch geen woord meer over hetgeen geacht mag worden vanzelf te spreken. Maar wèl moeten wij opzettelijk nagaan, welke de godsdienst is, dien de Lagarde met zooveel geestdrift beschrijft. Eene nieuwe schepping? Neen, een nieuwe vorm of eene nieuwe verwezenlijking van „het Evangelie". „Nicht gläubig, sondern fromnm; nicht christen, sondern evangelisch" — zoo heet het op de laatste bladzijde (S. 63). Over de negatiën, die hierin opgesloten liggen, zoo aanstonds meer. Thans hebben wij met het positieve, met de Lagarde's opvatting en waardeering van „het Evangelie", te doen.

Constateeren wij eerst, dat hij met den hoogsten eerbied spreekt over Jezus en aan de overweldigende grootheid van zijn persoon herhaaldelijk hulde brengt. Jezus stak zóó ver uit boven zijn volk, dat er slechts twee personen te vinden waren, die hem eenigermate, maar toch slechts ten halve, begrepen (S. 30). Zijn optreden onder de Joden is een van die groote feiten, die aan de natie, op welker gebied zij voorvallen, den grondslag van een nieuw bestaan geven of haar de mogelijkheid van een nieuw tijdperk in haar leven openen (S. 31). Hij zelf is een der groote mannen, die de gedaante der dingen, zoowel overeenkomstig hun doel als in strijd daarmede, veranderen, en wier werking op de onderscheiden menschen, met wie zij in aanraking komen, de historische mythe in het leven roept (S. 32).

Nu is de eigenlijke daad van Jezus de prediking of openbaring van „het Evangelie” geweest. Wat is dan dat Evangelie? Laat de schrijver zelf het ons zeggen: „Das evangelium ist eine durch religiöse genialität gefundene darlegung der gesetze des geistigen lebens, es ist also wesentlich beschreibung, so sehr beschreibung wie die chemie und physik beschreibungen sind” (S. 35). Maar die wetten van het geestesleven kunnen ook door anderen worden opgespoord? Ongetwijfeld, doch tot nu toe is het Evangelie steeds door waarneming van de geschiedenis en van het leven bevestigd geworden; men zamelt alzoo slechts stuksgewijze op wat daar bijeengevoegd te vinden is. „Anschauungen wie die vom reiche gottes, von der sünde, von dem wege, auf welchem man der sünde quitt wird... haben genau denselben wert als Newtons fallgesetz und alle ähnlichen gesetze des physischen lebens. Eine philosophie, die solche gesetze nicht anerkennt, ist narretei.... Das evangelium hat also von der philosophie genau so wenig zu befahren, wie die chemie oder physik von ihr zu befahren hat” (S. 36).

Later worden deze denkbeelden nog meer uitgewerkt en toegelicht. Er was een tijd — zoo heet het S. 58—61 — waarin men meende het schoone — poëzie, muziek of beeldende kunst — door nadenken te kunnen doorgronden en waardeeren. Van die dwaling zijn wij thans teruggekomen. Als wij iemand leeren willen wat schoone muziek is, dan stellen wij hem in de gelegenheid om schoone muziek te hooren. Welnu, met den godsdienst is het als met de schoonheid: „die religion ist einmal da, und weil wir derselben art sind wie der, bei dem sie da ist, erzeugt sie sich in uns durch den umgang mit dem, in welchem sie vorhanden ist, neu. Idealer besitz ist einmal in seiner entstehung stets unerkennbar, er haftet zweitens stets an einer person, und er pflanzt sich drittens nur fort in einer lebensgemeinschaft. Das evangelium hat zuerst und zuletzt unter allen religionen die religion in inniger unzertrennbarer verbindung mit einer person gebracht, zuerst und zuletzt unter ihnen die einsicht von der notwendigkeit einer gemeinschaft, einer kirche, gehabt... Jesus verkündet und stellt dar: das evangelium fällt in gewissem sinne mit seiner person zusammen. Daraus folgt, dasz ein hinausgehn über das evangelium undenkbar ist.”

De practische gevolgtrekkingen, die hieruit voortvloeien, laten wij voor het oogenblik nog rusten. Wij willen thans nagaan, hoe

de Lagarde, uitgaande van deze opvatting van het Evangelie, over „het Christendom" critiek oefent.

Wij zijn er op voorbereid een zeer ongunstig oordeel te vernemen. Toch hadden wij niet verwacht, dat het vonnis zóó gestreng uitvallen en tot algeheele verwerping van het bestaande concludeeren zou. Den gewonen lezer, die de brochure leest beginnende bij het begin, moet het zonderling te moede zijn, als hij achtereenvolgens het Protestantisme, het hedendaagsche Catholicisme en de oude catholieke kerk, welker leer den gemeenschappelijken grondslag van die beiden uitmaakt, als producten van dwaling en misverstand afgeschilderd ziet. „Vom christentume" — zoo luidt (S. 41) de slotsom — „kann für uns nicht mehr die rede sein". Het ontgaat den auteur zelven niet, dat eene zoo volstrekte verwerping, gepaard aan zoo hooge waardeering van „het Evangelie", zijne lezers bevreemden moet. Hij levert daarom (S. 41—43) eene korte apologie van het godsbestuur, dat deze ontaarding van het Evangelie toeliet. Zij is hieruit te verklaren, dat ook in de geschiedenis van het menschdom vaste wetten heerschen, evenals in het leven van den individu. Nergens magische mededeeling, overal opvoeding tot eigene krachtsinspanning. „Gott gibt, indem er fordert. Er fordert die perle im schutte zu suchen, statt sie in die hand gleiten zu lassen: er vergibt, indem er stets erinnert, dasz die versöhnung nötig war. So macht er fleiszig und demütig, und fleisz und demut sind besser als faulheit und stolz."

Doch deze theodicee kan ons geen belang inboezemen, zoolang wij niet weten wat haar, volgens de Lagarde, noodig maakt, of, met andere woorden, waarom hij over „het Christendom" in al zijne vormen een zoo hoogst ongunstig oordeel velt. Hij had geldige redenen om, bij de critiek van die vormen, de boven vermelde orde te volgen. De duidelijkheid zal er bij winnen, als wij chronologisch te werk gaan en dus eerst onderzoeken, hoe en waarom „het Evangelie" van den aanvang af verkeerd werd opgevat.

Reeds vroeg hebben de aanhangers van Jezus den naam Christenen aangenomen. Daarmede gaven zij te kennen, dat zij in Jezus den Christus of Messias der Joden zagen, en dus ook, dat het Oude Verbond als de voorbereiding van het Nieuwe, het Nieuwe als de verwezenlijking van het Oude moest worden aangemerkt. Een zeer ongelukkige greep! Het O. Testament kent

het woord „Messias" in dien zin niet — het is zelfs twijfelachtig, of het van het hebreeuwsche m a s h i a h is gevormd — en stelt de verwachting van een redder uit David's geslacht volstrekt niet op den voorgrond. In de eerste eeuw waren er Joden, die naar de verschijning van zulk een bevrijder verlangend uitzagen, doch de kern der natie liet zich met die dweperij niet in: de apokalyptiek, die zulke uitzichten voedde, werd slechts in lagere kringen beoefend en gewaardeerd. Het gaat dus niet aan te zeggen: „wij houden Jezus voor den aan de Joden beloofden Christus;" of: »wat de Joden van de toekomst verwachtten, is in Jezus vervuld." Want de Joden bekommerden zich niet om een Christus en, indien zij over de toekomst nadachten, in Jezus werd hun ideaal zeker niet verwezenlijkt. Hoe hadden zij hem in dat geval kunnen verwerpen? (S. 28, 29).

Doch Jezus zelf heeft immers verklaard de Messias te zijn? Indien het zoo ware, het zou hem in een treurig licht plaatsen. Doch het is zoo niet — gelijk de Lagarde weldra, in een afzonderlijk geschrift over Jezus en zijne werkzaamheid, hoopt aan te toonen (S. 29, 30).

Vanwaar nu een zoo grof misverstand van Jezus' plan en de eigenlijke beteekenis van zijn Evangelie? Om dit te begrijpen neme men in aanmerking, dat zijne jongeren zéér ver beneden hem stonden. Petrus en Johannes alleen waren mannen van eenige beteekenis. Doch van den eerste weten wij zeer weinig. Johannes is de schrijver van de Openbaring, van het vierde Evangelie en van de drie brieven, maar dat Evangelie is geen historisch, veeleer een polemisch geschrift, doortrokken met des Schrijvers latere denkbeelden, bijna ongeschikt derhalve om den werkelijken Jezus te doen kennen. Ook het boek van Mattheus over het onderwijs van Jezus vond geen ingang, werd althans weldra omgewerkt. Nu is het volstrekt niet vreemd, dat er ten aanzien van Jezus reeds zoo vroeg onzekerheid heerschte; dit is veeleer een bewijs van zijne overweldigende grootheid; doch het lag in den aard der zaak, dat de onkunde, het misverstand en het verschil van meening omtrent hem de kerk blootstelden aan den invloed van geheel onbevoegden. Zulk een „völlig unberufener" was — P a u l u s (S. 30—32).

Tegen hem richt de Lagarde (S. 30—35) eene heftige philippica. De hoofdpunten zijn, dat Paulus, aan ekstasen onderhevig, later — acht of tien jaren na Jezus' dood (S. 33) — tot de ge-

meente overgegaan, de moeite niet heeft genomen zich omtrent den Meester door zijne leerlingen te laten inlichten, ja er zich op beroemt, dat hij dit heeft nagelaten. Zijne mededeelingen hebben dus niet de minste historische waarde. Voor de geschiedenis stelt hij zijne eigene bespiegeling en de Phariseesche exegese in de plaats. „Wie kommen wir denn dazu, uns überhaupt mit einer kirche einzulassen, die auf solchem grunde gebaut ist? Misverstand, unverstand, ein zwitterding aus Pharisäismus und phantasterei, sind das die fundamente einer gemeinschaft, die auf ein ereignis der geschichte zurückgehn will?" Paulus bezorgde ons het O. Testament, de rabbijnsche exegese, de joodsche offertheorie; hij was, in den grond der zaak, meer joodsch dan de Israëlietische moedergemeente, op wier bedenkingen hij geen ander antwoord had dan de bewering, dat God der Joden hart verhard had, evenals weleer dat van Pharao.

Nu is, gelijk wij weten, de oude kerkleer op de brieven van Paulus gebouwd of sluit zij zich althans in vele opzichten bij hem aan. Wij kunnen ons dus gereedelijk voorstellen, welk oordeel de Lagarde over haar uitspreekt. In het voorbijgaan wijst hij nog op de zwakhoofdigheid van hen, die de orthodoxe dogmatiek hebben gemaakt: de bekwame mannen, zooals Origenes, zijn heterodox. Hoe weinig eerbied de oecumenische synoden verdienen, was vroeger reeds aangeduid (S. 25, 26). Ook het verband tusschen de Grieksche wijsbegeerte en de kerkleer strekt der laatste niet tot aanbeveling. Kortom: de zes eerste eeuwen hebben voor ons evenmin blijvende waarde als verbindende kracht (S. 35—39).

Nog ééne grieve tegen de oude christelijke kerk! „Der religionsbegriff des christentums ist falsch." Mede onder den invloed van Paulus zijn de Christenen begonnen, historische feiten tot objecten van hun geloof te maken en het zwaartepunt van hun godsdienstig leven in het verledene te leggen. Der traagheid en den zondelust was dat zeer welkom, doch het is in strijd met de bedoeling van Jezus en met het wezen van de religie. Toch werd deze noodlottige dwaling der oude kerk zoowel door het Protestantisme als door het nieuwe Catholicisme aangehouden (S. 39—41).

Het Protestantisme en het nieuwere Catholicisme: hebben zij aanspraak op zachtmoediger beoordeeling dan de kerk der eerste zes eeuwen? In geenen deele. Zij aanvaardden hare erfenis en

weken in sommige opzichten nog verder dan zij van „het Evangelie" af.

Wat, vooreerst, het Protestantisme aangaat, het moet niet uit de openbare meening der 19de, maar uit de documenten der 16de eeuw worden gekend. Daaruit blijkt onweersprekelijk, dat de hervormers er niet aan dachten, zich los te maken van de oude christelijke overlevering. Men spreekt van het formeele en het materiëele beginsel der Hervorming. Doch deze twee beginselen — is niet reeds het tweetal bedenkelijk? — zijn door de latere geleerden opgespoord en waren niet de motieven van de handelende personen. Het nader onderzoek van hunne beteekenis bevestigt dit ten volle. De Lagarde stelt het in, eerst ten aanzien van het zgn. formeele beginsel. Blijvende waarde kan daaraan althans niet worden toegekend. Kenbron van het oorspronkelijk christendom is de geheele oud-christelijke literatuur. Wie zich uitsluitend door de boeken des N. Verbonds laat leiden en voorlichten, is inderdaad nog niet ontwassen aan het gezag der Kerk, die deze boeken in den Kanon opnam en andere uitsloot. Met andere woorden: dit zgn. formeele beginsel is voor de wetenschap onbruikbaar. Niet gunstiger kunnen wij oordeelen over het materiëele beginsel. De rechtvaardiging uit geloof-alléén was oorspronkelijk eene polemische, anti-roomsche stelling. Dat zij de geheele dogmatiek der hervormers beheerschte, blijkt volstrekt niet. Getoetst aan het formeele beginsel laat zij zich niet handhaven. Want in het N. Testament is het alleen Paulus, die haar leert — „womit dann freilich dem materialen principe nachgewiesen wäre, dasz es auf einer einseitigkeit sogar des apostels beruht, der als nicht unmittelbarer jünger Jesu am allerwenigsten zu irgend welcher einseitigkeit das allermindeste recht gehabt hat." Het is dus eene illusie, het blijvende bestaansrecht van het Protestantisme met een beroep op deze twee beginselen te willen staven. Ze hebben in den strijd der 16de eeuw hunne diensten bewezen en nu hunne beteekenis verloren. Van 1648 af, toen het Protestantisme als „berechtigte religionsform" erkend werd, dagteekent zijne ontbinding. „Dadurch dasz ihm die feierliche erlaubnis zu leben gegeben wurde, ward ihm der letzte vorwand zu leben genommen." Wat er sedert dien tijd groots en goeds in het Protestantsche Duitschland is voortgebracht, dankt niet aan het Protestantisme zijn ontstaan, maar kwam in weerwil van het Protestantisme tot stand. Voor het „geloof", waarop de Hervor-

ming aandrong, is, na 1750, de „religion" in de plaats getreden: „Unser mittelstand, der von religiösen menschen durchgehend mit achtung spricht, will von gläubigen sehr entschieden nichts wissen." Op den staatkundigen toestand van Duitschland oefende de Hervorming volstrekt geen gunstigen invloed; de tegenwoordige „neugestaltung" is buiten haar toedoen, door zuiver-politieke oorzaken, tot stand gekomen. Over den toestand der theologie tijdens de heerschappij der reformatorische dogmatiek behoeven wij niet eens te spreken. Toen er, in den aanvang der 18de eeuw, eenig leven in kwam, werd dit van buiten af opgewekt. Ook Leibnitz en Wolf zijn niet uit den geest van het Protestantisme geboren. Evenmin de Duitsche classieken, Lessing, Göthe, Herder, Kant, Winkelmann, en — „bei der für die jetzt herrschende weltanschauung grundlegenden stellung der genannten fünf männer dürfte feststehen, dasz wir uns des protestantismus in Deutschland tatsächlich entledigt haben" (S. 7—20).

En nu het hedendaagsche Catholicisme. Ook daarvan geeft ons de Lagarde eene karakteristiek (S. 20—27). Ik zou wenschen die in haar geheel te kunnen mededeelen, want zij behoort zonder twijfel tot de beste gedeelten der brochure. Doch ik moet mij bekorten. Daarom vermeld ik alleen, dat op het groote verschil tusschen het tegenwoordige en het vroegere Catholicisme de nadruk wordt gelegd. Rome beroept zich nog van tijd tot tijd op het verleden en heeft daarmede niet openlijk gebroken. Doch het Jezuïtisme en het concilie van Trente openen inderdaad een geheel nieuw tijdvak, waarin de Vaticaansche kerkvergadering met haar onfeilbaren Paus volkomen op hare plaats is. In onderscheiding van de vroegere catholieke kerk, stelt deze „neubildung" zich tegenover de nationaliteiten en miskent of loochent zij haar goddelijk recht. Zij meent het goddelijke volledig te vertegenwoordigen en ziet in hetgeen niet tot haar behoort louter materie. („Der materialismus ist das notwendige correlat der Jesuitismus: das wasser in diesen communicierenden röhren steht stets gleich hoch. Staatsmänner werden aus dem abnehmen des materialismus auf das abnehmen des Jesuitismus schlieszen, und so lange ersterer auf dem alten flecke ist, wissen, dasz ihre maszregeln gegen den letzteren einen erfolg nicht gehabt haben"). In één woord: de neo-catholieke kerk is de geboren vijandin van elken staat en van elke natie. Geen staat kan op zijn gebied eene macht als de hare ongestoord laten werken, die zich aan de dis-

cussie onttrekt en voor invloed van buiten ontoegankelijk is, omdat zij voorgeeft onder de leiding Gods te staan en te arbeiden.

Tot nog toe heb ik niets meer gedaan dan: zoo getrouw mogelijk te refereeren. Maar nu mag ik dan ook even zelf het woord nemen. Evenwel niet om de historie-beschouwing van de Lagarde aan nauwkeurige critiek te onderwerpen. Ten aanzien van een of ander onderdeel zou dat wellicht kunnen geschieden, doch het geheele veld is te ruim voor zulk eene bearbeiding. Meer dan ééne bijzonderheid zou ter volledige behandeling een boekdeel vereischen. Daarentegen kan in een paar bladzijden worden aangetoond, waarom wij, in weerwil van onze instemming met zeer veel, dat hier wordt voorgedragen, de slotsom weigeren te onderschrijven.

De critiek, waaraan de Lagarde „het Christendom", met name de oud-catholieke kerk en het Protestantisme onderwerpt, is in hooge mate onbillijk. Tegen zulk eene beoordeeling is geen enkel historisch verschijnsel bestand. De persoon van Jezus en „het Evangelie" loopen slechts door een wonder vrij. Doch over deze straks nog een enkel woord: bepalen wij ons thans tot „het Christendom". Heeft de Lagarde zich, bij het opmaken van zijn oordeel daarover, verplaatst in den tijd en op het standpunt van hen, die door zijn vonnis getroffen worden? Niet dan bij uitzondering heeft hij het beproefd; zeer zelden althans is hij er in geslaagd. Terstond in den aanvang begaat hij eene groote onbillijkheid, als hij van den naam „Christenen" uitgaat en dezen tot basis zijner acte van beschuldiging maakt. Het is, vooreerst, zeer twijfelachtig, of de volgelingen van Jezus dien naam vrijwillig aangenomen en niet veeleer van hunne heidensche medeburgers gekregen hebben. Doch ook in het eerste geval bewijst hij niets tegen de geloovigen te Antiochië en hunne opvatting van het Evangelie. De erkenning van Jezus' Messiaswaardigheid hadden zij toch zeker gemeen met de Jeruzalemsche moedergemeente. Of zou deze het Evangelie beleden en Jezus niet voor den Christus gehouden hebben?! Wat onderscheidde haar van de Joden dan juist deze overtuiging? — De invoering van den naam „Christenen" zullen wij dus, al mochten wij haar aan Paulus toekennen, zeker niet op zijn zondenregister plaatsen. Daarvan schrappen wij verder nagenoeg al de artikelen, waarmede de Lagarde het heeft bezwaard. Nergens schijnt hij mij onbillijker dan in de beoordeeling van den Apostel der heidenen. Als hij de exegese van Paulus

hier en daar gebrekkig en willekeurig noemt; als hij bezwaren inbrengt tegen de Paulinische dogmatiek en haar van „het Evangelie" zeer scherp onderscheidt, dan zijn wij het natuurlijk volkomen met hem eens. Doch de loochening van het gezag van Paulus in de exegese en in de dogmatiek kan gepaard gaan met waardeering van zijne gaven en verdiensten — waarvan echter bij de Lagarde geen spoor te ontdekken is. Geen woord van bewondering voor die bladzijden in Paulus' brieven, die ik niet behoef aan te wijzen, omdat ieder ze kent en liefheeft. Geen zweem van sympathie voor den strijd, dien hij — toch wel in den dienst van „het Evangelie"? — tegen de bekrompenheid der Judaïsten gestreden heeft. Geen besef van de historische beteekenis zijner werkzaamheid: wat zou er dan toch van „het Evangelie" geworden zijn, als Paulus den scheidsmuur tusschen Joden en Heidenen niet had omvergehaald? In plaats van dit alles wordt Paulus hardgevallen, omdat — ja, omdat hij niet gehandeld heeft, zooals een historicus in zijne plaats zou hebben gedaan of zooals een historicus nu wenschen zou, dat hij, Paulus, gedaan had. Het zou zeker hoogst interessant zijn, van Paulus te kunnen vernemen, wat hem door de leerlingen van Jezus omtrent hunnen Meester was medegedeeld, het dagboek te kunnen raadplegen van de door hem zoo nauwkeurig mogelijk ingestelde historische nasporingen. Het is om van te watertanden. Doch is dit eene reden om Paulus te lijf te gaan? om den man, „in wien God zijnen Zoon geopenbaard had", als een onbevoegde de deur te wijzen? Gelukkig, dat de geschiedenis een ander oordeel heeft geveld dan, in dit geval, haar tolk. De teleurgestelde verwachting maakt hem tegenover Paulus zóó partijdig, dat hij zelfs de Jeruzalemsche gemeente boven hem stelt. Ik wensch van haar geen kwaad te spreken. Maar nogmaals: wat hebben wij met haar te maken? wat kon zij, op haar standpunt, doen voor de verwezenlijking van Jezus' grootsche ideeën en in het belang der heidenwereld?

De eerste eeuwen der christelijke kerk zien er zeker donker genoeg uit. Wie heeft niet, bij de studie van hare literatuur, menigwerf bittere teleurstelling ondervonden en zich zelven afgevraagd, of ons dan, door een wreedaardig noodlot, niets dan het min beduidende en „ungenieszbare" was overgelaten? Men herinnere zich b. v. de apostolische vaders en de apologeten der tweede eeuw! Er is ontegenzeggelijk veel waarheid in hetgeen de Lagarde schrijft over de auteurs der kerkleer. Maar toch ook hier weer veel

eenzijdigs en overdrevens. Moeten wij niet altijd in het oog houden, dat in die schijnbaar sophistische formulen en in de zonderlinge redeneeringen, waarmede ze worden aanbevolen, de christelijke bewustheid zich uitspreekt? Ook de Lagarde erkent, dat er in de kerk kracht en leven was. Hij vindt ze in de martelaren, in de stille zielen, die zich door de vlucht aan eene verloren geachte wereld onttrokken, in „allen denen" — gelijk hij zich uitdrukt — „die heimweh hatten nach einem lande, wo nicht wasser und wind kühlen und nicht die sonne warmt und leuchtet" (S. 58). Maar hebben niet die allen hunne eigene overtuigingen en idealen teruggevonden in de zoo zeer gesmade kerkelijke dogmatiek? Tegen ieder, die haar gezag bepleit en haar nu nog zou willen handhaven en opdringen, verzetten wij ons zoo beslist mogelijk. Maar als daarvan geen sprake meer is, dan wenschen wij ruim genoeg van verstand en hart te zijn, om ook in dat aarden vat den hemelschen schat op te merken. Hoe dit, behoudens de rechten der critiek, geschieden kan, heeft — om slechts dezen éénen te noemen — Baur ons geleerd. Waarlijk, ik zie niet in, dat wij zouden vooruitgaan, als wij ons van hem tot de Lagarde's opvatting bekeerden. Waarom zouden wij met de schaal de kern moeten wegwerpen? De kerkelijke christologie kan zeker den toets niet doorstaan. Maar als nu waarlijk — gelijk de Lagarde zelf ons herinnert — „das evangelium in gewissem sinne mit der person Jesu zusammenfält"; als dit juist het kenmerk is van het evangelie, dat het in Jezus aanschouwelijk is geworden — zullen wij dan den arbeid der conciliën en der kerkvaders aan het dogma van den godmensch eenvoudig verwerpen of zelfs met den harden naam van sophistiek brandmerken?

Op soortgelijke gronden plegen wij onderscheid te maken tusschen de Protestantsche orthodoxie en het Protestantisme. Van de eerste zegt de Lagarde niets te veel. Maar wat zou ons verhinderen, in haar — niet de blijvende en onveranderlijke uitdrukking, maar — de versteening van het Protestantsche beginsel te zien? Wat brengt de Lagarde in tegen eene historie-beschouwing als die van Rauwenhoff in zijne Geschiedenis van het Protestantisme? Voorzoover ik zien kan, geen enkel geldig bezwaar. Wat hij „den wirklichen Protestantismus" noemt (S. 17), schijnt ons eene ontaarding, die wij historisch kunnen verklaren, maar waardoor wij ons in geenen deele gebonden achten. Wat bij hem „ontbinding" heet, schijnt ons volkomen wettige ontwikkeling.

Lessing, Göthe, Herder, Kant — het is zoo: onder den invloed van „het protestantsche systeem èn de protestantsche kerk" hebben die mannen niet gestaan. Maar zullen wij daarom ophouden, hen Protestanten te noemen? Het gewone spraakgebruik geeft hun volle recht op dien naam, en daartegen te worstelen, schijnt mij niet slechts vergeefsche moeite, maar wordt ook door de geschiedenis gewraakt. Ja, als men „die deutsche persönlichkeit der reformatoren" (S. 17) en de ervaringen van Luther (S. 19) buiten het Protestantisme stelt of althans daarvan onderscheidt, dan blijft er zeker niet veel bijzonders over. Als bij de beschrijving van het Protestantisme en zijne werkingen niet in rekening wordt gebracht, wat toch later (S. 45) als feit erkend wordt, dat het, onder vele andere bestanddeelen, ook „het evangelie" en den persoon van Jezus in zich draagt, dan moet ons wel eene zeer donkere schilderij worden voorgehouden. Maar is dat alles recht en billijk?

De brochure van Prof. de Lagarde is geschreven met het oog op de practijk. Welke maatregelen worden door hem, op grond van de ons nu bekende premissen, aanbevolen?

Van den nationalen godsdienst, dien het Duitsche volk behoeft, verschillen het Catholicisme en het Protestantisme hemelsbreed. Welnu, dat dan de Duitsche staat hun niet langer de voorrechten toekenne en de gunsten bewijze, waarop zij dán-alleen aanspraak zouden hebben, wanneer ze de religieuse behoeften des volks bevredigden. Hij verklare ze voor secten. „Alle jetzt vorhandenen religiösen gemeinschaften ohne eine einzige ausnahme stehn dem staate gegenüber auf dem aussterbe-état: je früher man sie auf denselben setzt, desto eher werden sie aussterben, denn ihr leben ist durchaus, wenn auch in verschiedener art, ein künstliches, durch die beachtung, die man ihnen widmet, und durch ihren gegensatz unter einander erhaltenes" (S. 44).

Het spreekt vanzelf, dat de Staat de kerken, terwijl hij ze loslaat, óók vrijlaat in de regeling harer eigene aangelegenheden. Over zijne verhouding tot de curie geeft de Lagarde eenige wenken, die, naar het mij toeschijnt, van geringe ingenomenheid met de handelingen en wetsontwerpen van het tegenwoordige Pruisische ministerie getuigen. Men oordeele naar de volgende citaten!

„Erkennt die curie das deutsche reich nicht an, so ist dagegen nur Eine hülfe: Deutschland musz zeigen dasz es da ist, und

zwar nicht negativ durch strafen und drohungen gegen die, welche vom ihm nicht wissen wollen, sondern dadurch, dasz es das gute in so idealer weise als möglich fördert, dasz es so energisch als möglich lebt."

„Fürchtet sich Nordamerika vor dem vaticanischen concile?''

— — — — „Macht der papst von seinem lehramte einen der welt heilsamen gebrauch, so wird keine regierung ihm widerstehen können: wendet er es zum unsegen der menschheit an, so braucht keine regierung ihm entgegenzutreten: in diesem falle besorgt er seinen sturz allein."

— — — — — „Die regierungen werden den unfehlbaren papst auf jeden fall am besten dadurch bekämpfen, dasz sie alles gute welches ér durch seine unfehlbarkeit tun könnte, eiligst selbst tun: dann brauchen sie nicht zu besorgen, dasz das, was er schädliches unternehmen könnte, ihren staaten schade" (S. 46, 47).

Het natuurlijke gevolg van de losmaking der banden tusschen den Staat en de kerken is: de opheffing der theologische faculteiten. Op den naam van wetenschap kan noch de catholieke noch de protestantsche theologie aanspraak maken; ze zijn dus aan de Universiteit misplaatst. Voorzoover de kerken ze noodig hebben, kunnen ze hare eigene seminariën stichten en onderhouden (S. 47 f. verg. S. 5—7).

Op die wijze breke de Staat met zijn verleden. Maar heeft hij daarmede voor den nationalen godsdienst genoeg gedaan? Geenszins! Het gaat zijne macht te buiten, dien godsdienst in het leven te roepen. Dat vermag evenmin de individu als de Staat in zijn geheel. „Religion ist nie ein werk menschlicher gedanken, menschlicher sehnsucht, menschlicher tätigkeit. Eben weil sie bindet, erzieht, leitet, tröstet, ist sie ihrem begriffe nach göttlichen ursprunges..... Der staat kann kenntnisse durch seine schulen verbreiten, er kann aber ideen nicht einleuchten machen. Nur der genius bringt die ideen, nur der religiöse genius die religiösen ideen, und auch der staat hat es nicht in seiner gewalt den genius zu rufen" (S. 49). Doch de Staat kan als wegbereider van den nationalen godsdienst werkzaam zijn, en wel op meer dan ééne wijze.

Vooreerst door aan zijne hoogescholen godsdienstwetenschap te doen onderwijzen. Wat daaronder te verstaan zij, behoef ik niet breed uiteen te zetten: den lezer is evenmin de naam als de zaak vreemd. De Lagarde legt nadruk op haar histo-

risch karakter en verder op haar universalisme. „Die theologie" — zoo heet het — „ist überall auf der erde zu hause, auf die leisen gebete der herzen lauschend und auf das besserwerden derer merkend, die so beten, weil sie daraus schlieszt, dasz gott an dieser stelle gegenwärtig gewesen is" (S. 49). Tot haar — der godsdienstwetenschap — karakter behoort „ein gewisser polytheismus, die freudige anerkennung des der orthodoxie aller religionen so verhaszten faktums, dasz gott neidlos zu allen zeiten und bei allen völkern sich menschen offenbart hat" (S. 51).

Het onderwijs in deze wetenschap is niet bestemd voor de aanstaande dienaars van de kerkgenootschappen. Naarmate zij meer echte wetenschap in zich opnemen, worden zij ook meer ongeschikt voor hun ambt. Dit wordt zoo sterk mogelijk uitgesproken. Reeds de tegenwoordige theologische faculteiten, vooral de Protestantsche, hebben veel verwarring aangericht en „dem protestantismus abbruch getan." Door vrij en streng-wetenschappelijk onderricht zou dat kwaad slechts verergerd worden. Neen, laat dit aan hén worden medegedeeld, die zich vrijwillig en uit zuivere belangstelling daartoe aanmelden. Aanvankelijk zullen het slechts enkelen zijn, maar van hen zal, als de tijd daar is, macht ten leven uitgaan (S. 51—54).

Ten andere moet de staat „das leben in allen fällen von der idealen seite ansehn lehren, wenn er will, dasz das volk religionsfähig bleiben oder werden soll: er darf vor allen dingen nicht unter dem scheine der idealität dem gemeinen egoismus des natürlichen menschen vorschub leisten." Zoo schrijft de Lagarde met het oog op de voordeelen, die de Staat, b. v. bij de regeling van den krijgsdienst, aan het bezoek zijner scholen verbindt. Opheffing van die privilegiën is z. i. een volstrekt vereischte; dwang op dit gebied eene misdaad. Waarachtige „Bildung" komt slechts door de vrijheid tot stand. (S. 54—58).

Meer dan dit kan van den Staat niet gewacht worden. Reikt, ter voorbereiding van den nationalen godsdienst, het vermogen van den individu verder? In zekeren zin, ja. Die godsdienst zal — gelijk wij reeds vernomen hebben — een nieuwe vorm of toepassing zijn van „het evangelie." In afwachting van het religieuse genie, dat dien vorm scheppen zal, kan en moet ieder onzer zooveel mogelijk „das evangelium in sich persönlich — ich möchte noch lieber sagen: person — werden lassen, und so gut

es geht eine gemeinschaft mit allen gleichgesinnten herstellen. Mit dieser arbeit kann jeder in dem augenblicke anfangen, in dem ihm emleuchtet, dasz sie nötig ist" (S. 59).

Hij geve zich echter wèl rekenschap van hetgeen dat voornemen in zich sluit! Niemand kan twee heeren dienen: wie zich aan het godsrijk wijdt, doet van de wereld en hare genietingen afstand. — Hij aanvaardt verder den strijd tegen alle meeningen, die tegenover de door hem erkende waarheid staan. „Geduldete ansichten gibt es im reiche gottes so wenig als erlaubte handlungen: es ist alles pflicht oder sünde, und alles in den eigenen gedankenkreis aufzunehmen oder auch in andern zu verwerfen." Hij is dus alleen in dien zin verdraagzaam, dat hij in ieder mensch eene kiem van het goede erkent en vertrouwt, dat dááruit in hem zich zal ontwikkelen wat hij nu nog mist. — Hij is, eindelijk, verplicht het goede te bevorderen op elk gebied en in elke richting. Voor de verbreiding van de vroomheid, die hem het naast aan het hart ligt, is die veelzijdige arbeid onmisbaar. Daardoor-alléén kan allengs openbaar worden, hoe de Duitsche natie zich het evangelie toeëigenen kan: „das evangelium, welches bei seinem ersten auftreten ganz allgemein menschlich erscheint, wird so allmälig und durch die arbeit der deutschen nation selbst, so zu sagen zu einer deutschen ausgabe kommen, die kein buch ist, zu einer wiederholung, die das Deutschland vorzugsweise nötige hervorhebt und entwickelt..... Jeder Deutsche, der es will, kann mehr und mehr dahin kommen, das evangelium in sich fleischgeworden erblicken zu lassen" (S. 59—61).

Wellicht heb ik mij reeds te vele citaten veroorloofd. Één enkel moge daaraan evenwel nog worden toegevoegd. Ziethier de woorden, waarin de Lagarde ten slotte zijne wenschen en idealen samenvat:

„Nicht human sollen wir sein, sondern kinder gottes; nicht liberal, sondern frei; nicht conservativ, sondern deutsch; nicht gläubig, sondern fromm; nicht christen, sondern evangelisch; das göttliche in jedem von uns leibhaftig lebend, und wir alle vereint zu einem sich ergänzenden kreise: keiner wie der andere und keiner nicht wie der andere: täglich wachsend in neidloser liebe, weil auf dem wege aufwärts zu gott wohl einer dem andern immer näher kommt, aber nie der eine den weg eines andern schneidet. Das walte gott" (S. 63).

Over mijne persoonlijke verhouding tot deze practische voor-

slagen behoef ik, na de beoordeeling van hunne premissen, niet breed uit te weiden. Ten opzichte van het einddoel zal wel tusschen de Lagarde en ons geen wezenlijk verschil van gevoelen bestaan. Ongaarne zouden de meesten onzer elke door hem gebezigde uitdrukking onderschrijven, maar toch is hij onze geestverwant en zijn ideaal ook het onze. Doch wat aangaat de verwezenlijking van dat ideaal, dáárin, in de keuze der middelen, kunnen wij hem niet volgen. De lezer begrijpt nu, met welk recht ik hem, in den aanvang, een idealist en een individualist noemde. Het bekende „in ons isolement ligt onze kracht" staat hier, in zijne uiterste consequentie, voor ons. Wij mogen en moeten eerbied hebben voor den man, die zich, ter wille van de waarheid en van het godsrijk, deze afzondering getroost en, hoewel eenzaam strijder, aan de overwinning niet wanhoopt. Doch het is ons niet duidelijk waarom, ter bereiking van het ideaal, zóó met het verleden gebroken en *tabula rasa* gemaakt moet worden. Wij verwachten, in het algemeen en ten aanzien van elke bijzonderheid, meer heil van aansluiting aan het bestaande, van reiniging en veredeling van hetgeen reeds, door den arbeid van voorgeslacht en tijdgenoot, is tot stand gebracht. Voor de tegenstelling: „nicht christen, sondern evangelisch," stellen wij de synthesis: „evangelische christenen" in de plaats. Wij verlangen niet, dat de Staat confessioneele theologie late onderwijzen, en hebben voor de godsdienstwetenschap alle sympathie. Doch onze wensch zou zijn, niet: de opheffing, maar: de uitbreiding en verruiming der theologische faculteiten in universalistischen zin. Van al wat zweemt naar geloofsdwang zijn wij niet minder dan de Lagarde afkeerig. Geene pressie dus van staatswege op de kerkgenootschappen of hunne aanstaande leeraars, om de universitaire opleiding te zoeken. Doch terwijl de Lagarde, ten spijt van zijne liefde voor de vrijheid, hier bijna dwang zou aanwenden om de toekomstige voorgangers onder de Protestanten te weren, zouden wij hen van ganscher harte welkom heeten en het wetenschappelijk onderricht aan niemand beter dan aan hen besteed achten.

Doch genoeg om mijne bedoeling op te helderen. Het radicalisme van de Lagarde, hoe zuiver van beginsel en hoe eerbiedwaardig ook, heeft mij niet aan het wankelen gebracht in de overtuiging, dat wij, modernen, op den goeden weg zijn, als wij aan het bestaande vastknoopen, de daarin aanwezige krachten gebruiken en daaruit het betere pogen te ontwikkelen. De ge-

varen, aan deze methode verbonden, mogen groot zijn, ook op het enge pad, dat de Lagarde bewandelt, liggen voetangels en klemmen. Reeds dit is een groot nadeel, dat hij meent te moeten beginnen met het terugwijzen van allen, die aan de ingenomenheid met „het Evangelie" de liefde voor het Protestantisme paren. Het aantal van hen, die aan den opbouw van het godsrijk willen arbeiden, is waarlijk niet zóó groot, dat wij al aanstonds de meerderheid van hen naar huis mogen zenden. De meerderheid: of is dat onjuist gezien? zijn die gelijkgezinden, aan wie de Lagarde zich wil aansluiten, bij voorkeur of zelfs uitsluitend te vinden in den kring dergenen, die nu reeds met „het Christendom" in al zijne vormen gebroken hebben? Dat te verwachten schijnt mij eene schromelijke illusie. Evenmin als ik mij kan voorstellen — hoe gaarne ik het ook wilde — dat de godsdienstwetenschap onder de niet-theologen hare beoefenaars zal vinden, evenmin verwacht ik, dat de niet-christenen zich bij troepen zullen aanmelden voor den dienst van het godsrijk. En indien ook al, dan nog zouden wij die anderen niet kunnen missen, noch mogen voor het hoofd stooten.

Er is bovendien aan zulk een isolement als dat, waarin de Lagarde heil ziet, nog een ander gevaar verbonden. Wat mij daarover op het hart ligt, had ik hierboven reeds kunnen uitspreken, toen ik over de tegenstelling tusschen „het Christendom" en „het Evangelie" handelde. Er is namelijk, naast het groote verschil, ook zekere overeenkomst tusschen het wetenschappelijke, *in casu* het historische onderzoek en het praktische leven. Evenmin dáár als hier is het veilig, de bruggen af te breken en de schepen weg te zenden. Men zou, zoodoende, licht uit gebrek aan voedsel kunnen verhongeren. Het zal den lezer wel zijn gegaan, zooals het mij ging: bij alle waardeering van de bewondering en de liefde voor „het Evangelie", die de Lagarde aan den dag legt, moest hij zich zelven telkens afvragen, waarop die dan toch bij mogelijkheid rusten konden? Paulus wordt als een onbevoegde zeer onzacht afgewezen: Paulus, onze oudste getuige — die, in het voorbijgaan gezegd, niet 8 of 10 jaren, maar 1 jaar na Jezus' dood Christen werd [1]) — wiens onbetwiste brieven voor ons liggen, die ons rechtstreeks en zijdelings zoo menig gewichtig punt betreffende Jezus' persoon en werk waarborgt. Het secun-

[1]) Het bewijs voor deze stelling is geleverd door Keim, Holtzmann, Hitzig en Sevin.

dair karakter der synoptici wordt bovendien erkend, evenals de onechtheid van de aan Petrus toegekende brieven. *Atqui ergo* — zouden wij zeggen — moeten wij afzien van alle zekere kennis ten aanzien van Jezus en zijn Evangelie en ons dus ook onthouden van stoute affirmatiën, dat Evangelie betreffende. De Lagarde onthoudt zich daarvan evenwel niet en — *mirabile dictu* — beroept zich daarbij, hoezeer niet zonder voorbehoud, op het 4de Evangelie, dat, met de drie verwante brieven en de Apocalypse, aan den Apostel Johannes wordt toegekend! Dat het eene hoogst willekeurige en te eenenmale subjectieve critiek moet zijn, die Paulus als getuige aangaande Jezus verstoot en den 4den Evangelist gebruikt, die van wonderen niet weten wil en in dien Evangelist een apostel van Jezus ziet — daarover zullen wij allen het wel eens zijn. Doch tot zulke zonderlinge afdwalingen vervalt men en moet men wel vervallen, als men zich eerst buiten den stroom der traditie heeft geplaatst. Wat langs wettigen weg niet te verkrijgen is, wordt door roof bemachtigd: de mensch moet toch, ook in de wetenschap, leven! Welnu, het is te voorzien, dat het isolement in de practijk dezelfde gevolgen hebben zal als bij het wetenschappelijk onderzoek. Als het eenmaal vaststaat, dat het goede nieuw moet zijn en met het bestaande niet mag overeenkomen, dan wordt het ongewone reeds als zoodanig hoog gewaardeerd en de vrees voor het banale, onwillekeurig natuurlijk, een der krachtigste motieven. In één woord: men wil de waarheid vrijwaren tegen elke verontreiniging en zijne eigene zelfstandigheid ongeschonden handhaven, en men word — een zonderling.

Dit alles kon hier slechts even worden aangestipt. Een manifest als dat van Prof. de Lagarde verleidt in zoo ver tot oppervlakkigheid, als het aantal en het gewicht der daarin besproken vragen volledige behandeling onmogelijk maken. Deze lag dan ook volstrekt niet in mijn plan. Het doel, dat ik mij voorstelde, zal zijn bereikt, als deze en gene zich opgewekt gevoelt, om de brochure zelve ter hand te nemen en te bestudeeren. De nadere kennismaking met eene persoonlijkheid als die van den Göttingschen hoogleeraar is, in onze realistische eeuw, eene ware verkwikking.

A. Kuenen.

LITERARISCH OVERZICHT.

Een reeks van nieuw uitgekomen werken, en daaronder zeer belangrijke, heeft geruimen tijd vóór ons gelegen, wachtende op aankondiging in het Tijdschrift. Het was den ondergeteekende in de laatste maanden onmogelijk, die werken zelfs met eenige aandacht te lezen. Maar hij heeft gmeeend, dat het beter was, de voornaamste, zoo niet alle, nog in den loop van dezen jaargang te bespreken, dan er geheel van te zwijgen, 't geen bovendien, waar 't ons toegezonden werken geldt, een onbeleefdheid zou zijn. Ik vraag dus geen verschooning daarvoor, dat ik het onmogelijke niet gedaan heb, maar slechts tijd om van lieverlede mijn schulden af te doen, en lever nu reeds het navolgende op afrekening:

Felice Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, (Roma Torino Firenze 1872. Prijs *f* 9.50). De schrijver, bij zijn leven verbonden aan de inrichting voor hooger onderwijs te Florence, is sedert de verschijning van zijn werk op nog zeer jeugdigen leeftijd gestorven. Zijn boek bewijst, dat de wetenschap, en in 't bijzonder de assyriologie, veel in hem verliest. Althans het getuigt van omvangrijke geleerdheid, rijke taalkennis en werkelijk verbazende belezenheid (werken in alle europesche talen bijkans, de hongaarsche en slavoonsche ingesloten, ja zelfs hollandsche worden aangehaald en blijkbaar niet zonder gelezen te zijn), van een breede opvatting zijner taak en niet slechts van grooten ijver voor de studie maar ook van volkomen vertrouwdheid met zijn moeilijk onderwerp. Het werk is verdeeld in twee boeken, waarvan het eerste over de Ethnologie en Geografie, het tweede over de Mythologie handelt; een uitvoerige inleiding geeft een welgeschreven overzicht van den gang en de voornaamste rezultaten der assyrische studiën. Voor ieder die zich met deze studiën bezighoudt is het boek van Finzi onmisbaar, en voor degenen, die zich daarvan een algemeen denkbeeld willen vormen een zeer nuttig en aanbevelenswaardig compendium.

Dit wil niet zeggen, dat ik het in ieder opzicht met den schrij-

ver eens zou zijn. Er zijn niet weinig bladzijden, waarnevens ik een vraagteeken zou willen plaatsen, enkele ook, waar ik zeer bepaald een geheel tegenovergestelde meening verdedigd zou willen zien. Maar, al ware 't hier de plaats voor uitvoeriger kritiek, nu de schrijver ons ontvallen is, zou zij geheel ongepast wezen. Slechts enkele opmerkingen mag ik niet weerhouden. Zij gelden uitsluitend het tweede Boek, dat over de assyrische mythologie handelt. Met de mythologische methode van den schrijver kan ik mij slechts gedeeltelijk vereenigen. Met Max Müller beschouwt hij de mythologie als taalverbastering (blz. 537 en 539), ja, hij gaat nog verder en beweert, dat zij in haar opeenvolgende metamorfozen den godsdienst heeft voortgebracht (blz. 541). Zoo wordt dan niet slechts de godsdienstleer uit iets geheel heterogeens afgeleid, maar de godsdienst zelf. In den naam eener gezonde psychologie moeten wij zoowel tegen het een als tegen het ander ernstig opkomen. Geen wonder, dat de schrijver, waar hij het terrein der feiten verlaat en de mythen niet slechts meedeelt maar met die van andere volken vergelijkt of ze verklaren wil, ons niet overtuigt en soms blijkbaar mistast. Zoo wordt aan 't slot van het werk de legende van Semiramis en Ninos, die inderdaad zoo gemakkelijk te begrijpen, zoo duidelijk is, verklaard op een wijze, waarmee ik niet geloof, dat veel mythologen zullen instemmen. Elders (blz. 435) worden Zarathustra en Nimrod, die hier de opgaande zon en op blz. 542 de morgenster genoemd, doch op beide plaatsen met elkander vereenzelvigd worden, met den god Indra der Veda's vergeleken, waarmee zij, al wilden wij Zarathustra in het rijk der mythen verwijzen, niet de minste verwantschap of gelijkenis hebben. V*r*tra, de donkere wolkenslang der Aryers, wordt gelijkgesteld met de verleidende slang uit het paradijs, die in den oorspronkelijken mythe geen wolkenslang kan geweest zijn, maar alleen een bliksemslang of zonnestraal. Vischgoden, zoo heet het op blz. 435, zijn oorspronkelijk zeevaarders geweest, welke euhemeristische opmerking den S. niet verhindert, den naam van den vischgod Anu, op blz. 467 van ענן = *wolk* af te leiden en met de wolkkolom der Israëlieten op éene lijn te stellen.

De indeeling der stof in »de grootere godheden" en »de locale en mindere goden" heeft dit bezwaar, dat zulke voorname goden als de babylonische Maruduk (Merodach) en de assyrische Asur onder de tweede soort gerangschikt worden, en dat de eerste daarenboven gescheiden wordt van zijn bestendigen medgezel Nabu (Nebo), die onder de grootere godheden een plaats heeft erlangd. Een rangschikking der goden hetzij naar de nationaliteiten, hetzij naar den rang

dien zij in 't pantheon innamen, zou meer aanbeveling hebben verdiend.

Het verwonderde mij, den geleerden schrijver, waar hij spreekt van den derden god der triade, wiens naam eerst Hu of Iva, later algemeen Bin, nu onlangs door Norris Yao werd gelezen, nog te zien vasthouden, zij het dan ook *provisoriamente*, aan de verouderde lezing *Vul*, die inderdaad niets voor zich heeft. Ook meende ik dat de afleiding die Oppert van den naam der godin Zirubanit, Zarpanita, beproefde (van *zaraf*), reeds lang was prijsgegeven en voor die van Rawlinson (*zir banit*, de voortbrengende moeder) had plaatsgemaakt. Doch ik zie haar door Finzi (blz. 526) weder aanbevolen. Dat de oorsprong van het Buddhisme (blz. 461) in den Dekhan geplaatst wordt, kan slechts een *lapsus calami* zijn.

Den aard der semietische godsdiensten, in tegenoverstelling van de arische, heeft de schrijver zeer goed begrepen, gelijk de 444e bladzijde van zijn werk bewijst.

Op het werk van Finzi volge dat van een anderen Italiaan, tevens zijn ambtgenoot, ik bedoel de *Zoological Mythology or the Legends of animals* van Prof. Angelo de Gubernatis (II Dln. London, 1872), een werk door den schrijver in 't Engelsch, en naar 't oordeel van deskundigen in zeer goed Engelsch geschreven, om daardoor de verspreiding in ruimer kring te bevorderen. Het verdient zeer de aandacht, en zelfs degenen, die zich met de strekking en uitkomsten van 't boek niet altijd vereenigen kunnen, zullen, zoo zij niet gansch bevooroordeeld zijn, moeten erkennen, dat het een werk van ernstige studie is, dat in geen geval waard is te worden bespot. Ik zeg dit niet in 't algemeen, maar bepaaldelijk met het oog op een onbillijke aankondiging van de Gubernatis' geschrift in *The Scotsman*, waarin met het boek zelf, dat toch ook voor tegenstanders niet weinig te leeren geeft, en met den schrijver, die geen eerstbeginnende is, eenvoudig de draak wordt gestoken. Zeker zullen de vijanden van de hier toegepaste methode haar voorstanders op die wijs niet van dwaling overtuigen.

Die methode is dezelfde, als door Cox in zijn *Aryan mythology* op de mythen in 't algemeen wordt toegepast, en volgens welke alle mythen, sagen, legenden, sprookjes, spreekwoorden zelfs uit dichterlijke natuurbeschrijving en uit verwarring van namen en termen verklaard worden. Hier worden slechts de mythen enz., waarin dieren de hoofdrol vervullen, aan zulk een ontleding onderworpen, en zeker gaat de schrijver daarbij niet met meer schroomvalligheid te werk dan zijn geestverwant Cox of hun beider meester Müller. Ik

wil niet beweren, dat hij een karikatuur van de genoemde methode heeft geleverd, zooals de recenzent in *The Scotsman* zegt; maar dat zulk een eenzijdig en onvoorzichtig gebruik, als hier van haar wordt gemaakt, wel geschikt is, haar zwakke zijden te doen uitkomen, dat zou ik niet durven loochenen.

Ik moet dat beweren met eenige voorbeelden staven. De vraag, of *Indu* zoo maar eenvoudig »de Maan" mag worden genoemd (I, 18) schoon hij dat in den Rigveda nooit, maar altijd slechts een bijnaam van den soma, den onsterfelijkheidsdrank, is, heeft voor 't algemeen weinig belang, en wij zouden den schrijver daarover niet mogen hard vallen, zoo daarop niet juist een zijner verklaringen gebouwd was. Hetzelfde geldt van een redeneering als op blz. 26 van het 1e deel voorkomt. Daar heet het: »*Usrâ* and *ushâ* are two words, which indiscriminately express *aurora* and cow as the red and brilliant one." Gesteld, dat dit juist ware, — ofschoon het alleen van *usrâ* geldt, niet van het (in dezen vorm zeldzame) *ushâ* - dan geeft dat nog geen recht tot de concluzie: »The identification of the aurora with the cow, in the mythical sky of the Veda's, is therefore a certainty." Men zou voor zulk een zekerheid wel wat zekerder gronden verlangen!

Indra, de god van den lichten hemel, wordt door de G. bestendig «de zon" genoemd; ja, hij spreekt zelfs van Indra's drie namen: Sûryas, *R*tas en Savitar (I, 27). Nu zijn Sûryas en Savitar bekende gestalten van den zonnegod in twee functiën, nooit bijnamen van Indra, en *R*tas, waarmee waarschijnlijk nooit de zon bedoeld wordt, meestal een bijnaam van het godenpaar Varu*n*a en Mitra.

Gelijk het vroeger in de mythologie bestendig donderde, wemelt het thans van dageraadsgodinnen, sedert Max Müller die verklaring in de mode bracht. Urvaçî, de hevig verlangende, de gemalin van den veel-gedruischmakenden Purûravas, was dat reeds bij Müller, en blijft dat bij de Gubernatis, maar zij ontvangt verscheidene zusters, waarbij men zulk een verwantschap tot hiertoe niet had gezocht: Sîtâ, die blijkens haar naam: vore, wel geen andere dan godin der aarde kan zijn, (waarvan het gevolg is, dat Râma, haar gemaal, de zon moet worden, ofschoon zijn drie gestalten: Paraçu-, Bala- en Candra-Râma, die waarschijnlijk den daghemel, den donkeren nachtelijken en den helderen, door de *maan* (Candra) verlichten hemel vertegenwoordigen, hem als een hemelgod kenmerken); voorts de eranische Ardvî çûra Anâhita, aan wier beteekenis in de baktrische mythologie als de genius der hemelsche wateren geen twijfel kan bestaan; evenzoo de baktrische vrouwelijke genius der reinheid

Ashis vanuhi, van wie wij niet eens weten, of zij ooit een natuurgodin is geweest; ja, zelfs asschepoester uit moeder de Gans, en wel op geen anderen grond, dan dat apâd = „zonder voeten" of ook »zonder voetstappen" volgens de Gubernatis van den dageraad wordt gezegd, en evenzoogoed »zonder muilen" beteekenen kan! Om dit alles te kunnen gelooven moeten wij verzekeringen aannemen als deze: »The three words ardvî çûra anâhita are simple names of the aurora" (I, 109), alsof de dageraad alleen verheven, heilig of krachtig en onbesmet zoude zijn!

Zelden wordt de eenvoudigste en natuurlijkste verklaring door de G. gekozen, die toch in den regel de oudste en oorspronkelijkste zal wezen. Zoo zijn de hemelsche tweelingen, de paarden of ruiters, de Açvinau der Veden, de Dioskouroi der Grieken, voor hem de twee schemeringen, de lunaire van den avond en den herfst, de solaire van den morgen en de lente. Maar ik denk, dat de oorspronkelijke zin wel zal wezen: de nacht- en daghemel, een verklaring die gesteund wordt door het Niruktam van Yaska en door de Edda, waarin Natt en Dag wel geen tweelingen, maar moeder en zoon zijn, en op Hrimfaxe en Skenfaxe, de hemelsche paarden, rijden [1]).

Is het ook niet de zaken onderstboven stellen, als men met de Gubernatis de aanbidding van stieren en koeien afleidt uit de vereenzelviging der hemelsche verschijnselen met deze dieren, die dan weder een gevolg zou zijn van de groote eer aan dezen toegekend? Omdat men stier en koe zoo hoog waardeerde, verkregen ze de aanbidding van het volk en strekten ze voor de dichters tot voorwerpen van vergelijking, of liever, namen ze in de mythologie zulk een hooge plaats in, toen men de verschijnselen des hemels ging aanbidden.

In theorie is de schrijver echter niet zoo uitsluitend als de meesten, die dezelfde methode volgen als hij. Hij wil niet, zooals gewoonlijk plaats heeft, alles tot één meteorologisch verschijnsel herleiden. Dat heeft, zegt hij II, 433, aanleiding gegeven tot bespotting en belachlijk maken der vergelijkende mythologie, als ware zij een weinig ernstige wetenschap. Volgens hem ligt in zeer uitloopende verklaringen waarheid, want dezelfde epitheta en dezelfde

---

[1]) Een ander staal van deze methode is dit, dat bijv. de schildpad in de mythologie moet ontstaan zijn uit een verwarring tusschen de woorden kaçapas (koning der staven of zweepen?) en kacchapas of kacyapas, de schildpad. De verklaring is noch duidelijk, noch waarschijnlijk, en het ontbreekt haar, gelijk de meeste dezer voorgewende vergissingen, aan een voldoende psychologische rechtvaardiging.

mythen worden op verschillende natuurvoorwerpen toegepast en sommige zelfs in één persoon vereenigd. Zeer belangrijk is vooral deze concessie, die hij doet: »Equivocalness played a principal part in the formation of myths; but this same equivocalness would not always have been possible without the pre-existence, so to speak, of pictorial analogies..... The equivoque of words usually succeeded to the analogy of external figures as they appeared to primitive man. He had not yet named the cloud as a mountain and yet he already saw it. When the confusion of images took place, that of words became almost inevitable, and only served to determine it...." enz. Hier is het punt, waar wij elkander kunnen verstaan. Maar als wat de G. hier zegt, werkelijk zoo is, dan is het ook niet geoorloofd, de mythenvorming uit dubbelzinnigheid van woorden en verkeerd verstand van dichterlijke beelden af te leiden, want dan is slechts een tweede mythische formatie, een parasiete mythologie, en niet de echte, oorspronkelijke, uit deze verwarring ontstaan. Hierin geven wij den schrijver volkomen gelijk, dat mythen geen moralizeerende bedoeling hebben, al werden ze dan ook later aan de moraal dienstbaar gemaakt.

Een keurig boekdeel vormen de *Oriental and Linguistic Studies* van den amerikaanschen Sanskritist William Dwight Whitney, (N.-York, 1873). Een aankondiging van een zuiver linguistisch werk, hoe voortreffelijk ook, zou hier niet te huis behooren. Maar onder deze uit verschillende tijdschriften verzamelde opstellen, vindt men een over den Veda, waarin niet alleen deze oudste oorkonde van het arische ras beschreven, maar ook een schets van de mythologie, die zij behelst, gegeven wordt; een over de vedische leer van het toekomende leven, uit de bronnen zelve, die meestal in vertaling worden aangehaald; een over Müller's *History of ancient Sanskrit Litterature*, voorzoover zij het vedische tijdperk betreft, waardeerend, aanvullend en kritizeerend, doch zonder die eenigszins hartstochtelijke ingenomenheid tegen den talentvollen schrijver, die Whitney's latere recensie van diens werken kenmerken, en waardoor het artikel over diens vertaling der Marut-hymnen, hoeveel waars het bevat, wel eenigszins wordt ontsierd; een uitnemend stuk over de vertaling van den Veda, waarin Whitney, aan de zijde van Roth en Muir, tendeele ook van Müller zelven, Goldstücker bestrijdt, die den Commentaar van Sâyana zoo goed als onfeilbaar achtte en niet wilde, dat de europesche vertalers daarvan zouden afwijken; eindelijk een hoogstbelangrijk »paper" over het Avesta, dat de ge-

schiedenis van zijn ontdekking, vertaling en verklaring behelst, zijn waarde voor de wetenschap aantoont en met een schets der voornaamste godsdienstige voorstellingen, die er in worden aangetroffen, besluit. Indien iemand zijn onderwerp meester is, indien iemand met diepe, uitgebreide kennis populariteit van voorstelling en levendigheid van stijl weet te verbinden, dan is het Whitney. Die zich een juist en helder denkbeeld over deze onderwerpen en over de belangrijkste vraagstukken der vergelijkende taalwetenschap wenscht te vormen, neme dit boek ter hand.

Met vreugde begroeten wij een nieuwe vrucht der indische studiën in ons vaderland, de literarische dissertatie van Dr. J. S. Speyer, een waardig leerling van Prof. Kern, *de Ceremonia apud Indos quae vocatur Jâtakarma* (L.B. 1872) die, zij 't dan ook niet voor de theologische faculteit verdedigd, door haar onderwerp ook de aandacht der theologen verdient. Het geschrift is een welkome aanvulling van de verhandelingen van Haas (*Ind. Studd.* V, 267 vgg.) over de plechtigheden, bij het huwelijk en van Max Müller (ald. IX, 1) over de lijkbezorging. Aanvankelijk had de schrijver plan, over alle plechtigheden, die op de geboorte en den pasgeborene betrekking hebben, te handelen. Maar de stof hoopte zich te veel op, zoodat hij genoodzaakt was, zich tot het *jâtakarma* te bepalen. Dit is de plechtigheid, die onmiddellijk op de geboorte volgt en hoofdzakelijk in twee cerimoniën bestaat: het geven van boter en honing met goud gemengd aan het kind en het eerste voeden met de moedermelk. Onderscheiden scholen voegden nog verschillende handelingen van minder gewicht daarbij, waaronder die, welke ten doel heeft de ziel in het kind uit te storten, ofschoon zij slechts bij één schrijver voorkomt, wel de merkwaardigste is. Dit alles wordt met groote nauwkeurigheid beschreven en, voorzoover ik het beoordeelen kan, met juistheid verklaard. Niet het minst aantrekkelijke is het laatste hoofdstuk, dat zeer voldoende rekenschap geeft van de symbolen bij deze plechtigheden gebezigd, en die tevens door vergelijking met gelijksoortige handelingen en voorstellingen van andere volken opheldert. De schrijver draagt zorg de bronnen, waaruit hij geput heeft, voor een goed deel HSS., te beschrijven en een onderzoek naar den tijd harer samenstelling te beproeven. Waren de Vasish*th*a's en Viçvâmitra's reeds door anderen in het rijk der mythen verwezen, volgens dezen auteur, — en ik denk, dat hij daarin van zijn leermeester Kern niet afwijkt — zijn ook de zoogenaamde auteurs der voornaamste sûtra's, Açvalâyana, Kâtyâyana, Çaunaka

en anderen (alle patronymica) geen werkelijke personen geweest. Hun namen zijn die van familiën of carana's, en leeren dus alleen, in den schoot of ten dienste van welke *gens* of secte de verschillende sûtra's geschreven zijn. Ik moet erkennen, dat het tegendeel moeilijk te bewijzen is.

Een eersteling als deze, die van zoo degelijke studie getuigt, belooft een rijken oogst voor de toekomst.

Met een enkel woord, doch een van aanbeveling, vermeld ik een klein geschrift van Dr. Ed. Doehler, *Die Orakel*, in Virchow's en v. Holtzendorff's *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftl. Vorträge*. (Berl. 1872. Prijs *f* 0.40). Het bevat een heldere uiteenzetting van de denkbeelden der Grieken omtrent de orakels der goden. Met warmte en kennis van zaken geschreven, behelst het niet weinig oorspronkelijke gedachten. Onder anderen wordt het onderscheid tusschen het dodonesche Zeus-orakel en het delfische orakel van Apollo duidelijk in 't licht gesteld. Terecht bestrijdt de schrijver de meening, dat hier louter priesterbedrog werkzaam zou zijn geweest. De orakels moeten verklaard worden uit de godsdienstige geestdrift der profetessen, die weder uit den wakkeren volksgeest voortsproot. Als aansporing tot een diepere studie van 't onderwerp is het boekje zeer waard gelezen te worden.

Eenige artikelen der twee laatstverschenen afleveringen van de *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, Dl. XXVI (1872; Heft 3 en 4) werden in een vorig Literarisch Overzicht door mijn vriend Kuenen besproken; andere werden, zeker niet zonder opzet, onvermeld gelaten. Er is te veel belangrijks onder, om er hier van te zwijgen. De twee artikelen van Praetorius over Himyarische Opschriften geven voor den godsdienst van Shaba niets nieuws, want de verklaarde opschriften bevatten enkel reeds bekende godennamen. Veel belangrijker voor ons zijn twee artikelen over het Avesta, het een van H. Hübschmann, het andere van Spiegel. In 't eerste wordt een verbeterde vertaling van Yaçna XI gegeven, en wel in dezer voege, dat een transliteratie van de Pahlavi-vertaling, gevolgd door een duitsche vertaling dezer laatste, voorafgaat, en dat daarna eerst, naar deze traditie, de Zendtekst wordt vertaald en in eenige aanteekeningen opgehelderd. Spiegel's stuk is een antwoord op het derde artikel *Zur Erklärung des Av.* van Roth, dat hem bij de beantwoording van Roth's eerste artikelen nog niet onder de oogen was gekomen. Hij geeft nu rekenschap van zijn behandeling der

Gâthâ's (de oude liederen in het 2e deel van den Yaçna voorkomende, welker verklaring nog zooveel moeilijkheden oplevert) en van zijn vertaling dier liederen, en zet uiteen in hoever daarbij op de Metriek moet worden gelet. Dan eerst, meent hij, mocht het Oud-Baktrisch uit het Sanskrit worden verklaard, als men bewijzen kon, dat het eerste, evenals het laatste, van het vedisch dialect afstamde, en dat zal zeker geen deskundige thans meer beweren. Hij verzet zich tegen de conjecturale veranderingen, die Roth in den tekst heeft gebracht, wat, naar zijn gevoelen, niet geoorloofd is, waar, gelijk hier, de oorspronkelijke tekst door zulk een woordelijke vertaling is gewaarborgd. Ik werp mij niet op tot rechter over deze twee veteranen der wetenschap. Maar ik mag wel zeggen, dat op sommige punten Spiegel zijn zaak gewonnen heeft. Zoo wil Roth het woord *mada* of *madha*, dat in 't Zend-Avesta met den Haoma, den onsterfelijkheidsdrank en zijn genius, in verband wordt gebracht, met het sanskr. *mada*, de roes van den somadrank, waarvan in den Veda sprake is, vergelijken. Van een soma- of haomaroes nu kan in den zarathustrischen godsdienst en dus in 't Avesta geen sprake zijn, aangezien bij de Mazdayaçners daarvan niet, evenals bij de Hindu's, door allen zonder maat gedronken werd, maar alleen door de priesters eenige druppels werden genoten. De vertaling van Burnouf: »de wetenschap van Haoma," ook door Spiegel gevolgd, taalkundig even juist, blijft dus zeker nog de voorkeur verdienen. Niet minder moet Spiegel in 't gelijk gesteld worden tegenover Weber, die in een recenzie van Sp.'s *Eranische Alterthumskunde* de scheiding der Perso- en der Indo-aryers eerst na de samenstelling der Veda-liederen plaatst.

Het grootste gedeelte dezer twee afleveringen van de *Zeitschrift* (232 bladzijden) wordt ingenomen door Dr. A. D. Mordtmann's ontcijfering en verklaring der armenische spijkeropschriften van Van en omstreken. Zoo het blijkt, dat deze ontcijfering, en Dr. M. is de eerste die haar op zulk een schaal beproeft, vertrouwen verdient, dan zou zij hoogst-belangrijke rezultaten ook voor de godsdienstgeschiedenis opleveren. Dan hadden wij hier de oorkonden van een nog geheel onbekenden godsdienst (in het Ops. No. III [Schultz No. XVII] zelfs een rijke lijst en rangschikking van godheden), een godsdienst aan den eranischen nauw verwant, doch zonder eenig spoor van Mazdeïsme, terwijl nochtans de uitdrukkingen en dus ook de religieuze gedachten soms woordelijk overeenstemmen met die der oud-perzische opschriften. Ik mag echter niet ontveinzen, dat de geleerde en vernuftige verklaringen van den scherpzinnigen

Dr. Mordtmann mij nog niet van de juistheid zijner methode hebben kunnen overtuigen. De taal ziet er waarlijk niet zeer eranisch, zelfs niet arisch uit, althans de grammatica niet. Ook de namen der goden niet. Zoo is o. a. de god Tura zeker een turanische god (Zie Finzi, in 't boven aangehaald werk, 449, nt 66); ook de god wiens naam Mordtmann *Par* leest is een god, wiens naam reeds in 't Akkadisch voorkomt, en daar den zonnegod Samas of Sansi aanduidt. Den naam van den armenischen hoofdgod, meermalen in de assyrische opschriften vermeld, en daar steeds Chaldi of Khaldi gelezen, en die dan aan den ural-altaïschen god Haldia doet denken, ziet M. voor dien van Anaïtis aan, doch zonder vooralsnog overtuigend bewijs. Het is echter mogelijk, dat hij juist heeft gezien. Zeker is het, dat in den godsdienst der oude Armeniërs arische elementen voorkwamen, zooals de naam van hun tweeden hoofdgod Baga bewijst, steeds nevens Chaldi genoemd. Het pleit echter niet voor de zekerheid van M's verklaring, dat die in deze opschriften volgens zijn lezing nergens voorkomt. Hoe het zij, wij zullen het oordeel der archeologen en filologen moeten afwachten, eer wij uit deze onderzoekingen iets durven afleiden voor de godsdienstgeschiedenis.

Ten slotte — want wij moeten een stapel pas verschenen boeken tot een volgend nummer laten liggen — vestig ik nog de aandacht op een kort artikel van Ch. Horne, *On the methods of disposing of the Dead at Lhassa, Thibet*, etc. in het *Journ. of the R. As. Soc.* VI, I, 1872, met een afbeelding, facsimile eener inlandsche teekening. Wat daarin opmerkelijk is, is de overeenkomst der twee in Tubet gebruikelijkste wijzen van lijkbezorging met die der Perzen. De vier tubetaansehe manieren zijn: 1°. verbranding, 2°. in de rivier werpen, 3°. tentoonstellen op de toppen der bergen, (zooals de afbeelding toont, om door de roofvogels verscheurd te worden), 4°. de meest verkozene: in stukken gesneden en aan de honden voorgeworpen te worden. Begraven schijnt er niet gebruikelijk te zijn. Nu zijn de twee eerstgenoemde manieren lijnrecht in strijd met de ideën van het Mazdeïsme, dat daardoor de reine elementen vuur en water bezoedeld zou achten. De vierde strijdt daarmee evenzeer, omdat de hond bij de Perzen een zoo rein dier was, dat hij ook door 't eten van aas niet mocht worden besmet. De derde manier echter wordt in het Zendavesta uitdrukkelijk voorgeschreven, en door de vrome Pârsi's dan ook toegepast. Beide evenwel, de 3e en de 4e, zijn volgens Justinus bij de Parthen, de 4e volgens Cicero, *Tusc. Q.* I, 45 bij de Hyrkaniërs in gebruik, terwijl volgens Strabo de Baktriërs

en de Soghdianen iets dergelijks van de Skythen overnamen. Hieruit blijkt dus, dat de eenige manier van lijkbezorging, die door het Avesta wordt aanbevolen, noch arisch was, noch uit het Mazdeïsme verklaard kon worden, maar, van oorsprong turanisch, door de Pârsi's overgenomen en voor heilig verklaard werd.

April. C. P. T.

In de laatste afleveringen van den jaargang 1872 der *Monatschrift* van Graetz gaf Dr. P. F. Frankel *Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia*, die thans ook afzonderlijk verkrijgbaar zijn gesteld (Breslau, $^1/_3$ Thaler). Ze bevatten over die beide vertalingen een aantal en daaronder ook eenige belangrijke opmerkingen, maar vormen geen geheel. Over de LXX oordeelt de Schrijver niet gunstig, noch over de taalkennis, noch over de nauwgezetheid van de overzetters, die Jeremia hebben bewerkt. Of zij te Alexandrië te huis behoorden, schijnt hem zeer twijfelachtig. Ten aanzien van de Peschito levert hij opnieuw het bewijs, dat haar auteur den Griekschen tekst heeft geraadpleegd.

Bij het jaarverslag van het Joodsche Seminarium te Breslau is ditmaal eene verhandeling gevoegd van Prof. Dr. H. Graetz, getiteld: *Der einheitliche Charakter der Prophetie Joels und die künstlerische Gliederung ihrer Theile* (Breslau, 1873; $^1/_2$ Thaler). Ten onrechte neemt men, volgens Graetz, aan, dat met H. II : 18 eene tweede rede begint. Het blijkt op allerlei manieren, dat H. I : 1—II : 17 en II : 18—IV : 21 van elkander onafscheidelijk zijn en wezenlijk één onderwerp behandelen, t. w. »den dag van Jahveh.” (Verg. vooral H. II : 10, 11 met H. IV : 14—16). In H. I : 1—II : 17 hebben wij de hoog-dichterlijke beschrijving van de sprinkhanen-plaag, opgevat als voorteeken van den genoemden »dag”; de profeet geeft hier zijne persoonlijke, subjectieve opvatting van de ramp, die zijn volk teisterde. In H. II : 18—IV : 21 daarentegen spreekt Jahveh zelf en wordt zijn aanstaande »dag” beschreven of zijn raadsbesluit daaromtrent medegedeeld. — Deze opvatting wordt door Graetz tot in bijzonderheden uitgewerkt. Ook gaat hij na, hoe de profeet in elk der beide hoofddeelen zijn onderwerp uitwerkt, of m. a. w. in hoe vele strophen ze moeten worden gesplitst. Het eerste hoofddeel bestaat uit v i e r stukken: I : 1—12; 13—20; II : 1—11 en — de toepassing — vs. 12—17; het tweede insgelijks: H. II : 19—27; III; IV : 1—17; 18—21.

De vraag naar den ouderdom van Joël's profetie wordt door Graetz niet opzettelijk in behandeling genomen, maar hij spreekt toch zijne overtuiging uit, dat zij geschreven is onder de regeering van Uzzia en jonger dan die van Amos. Er is groote overeenkomst tusschen zijne opvatting en die van zijn discipel Kusznitski (boven bl. 85). Het komt mij voor, dat zijn oordeel over het karakter en de samenstelling der profetie, indien het door verder voortgezet onderzoek bevestigd wordt, een nieuw en niet te versmaden bewijs oplevert voor het gevoelen van hen, die Joël jonger maken: van den eenvoud, de naieveteit en de »Unmittelbarkeit", die het oudere profetisme moeten hebben gekenmerkt, is bij hem al zeer weinig te bespeuren.

Slechts met één enkel woord maak ik melding van eene ons toegezonden verhandeling, met den titel: *Some new evidence as to the date of Ecclesiastes* by Thomas Tyler M. A. (Londen, 1872). Zij is, volgens de voorrede, grootendeels een uittreksel uit een werk over *de Prediker*, dat bijna voor de pers gereed is en, gelijk de Schrijver hoopt, over dat boek nieuw licht verspreiden zal. Eerst na de verschijning van dat werk zal over de opvatting en de tijdsbepaling van den auteur een welgegrond oordeel kunnen worden uitgesproken. Uit dit stukje blijkt voorloopig, dat hij zich met de hypothese van Graetz (verg. *Theol. Tijdschr.* V: 368—372) niet vereenigt. Jezus, de zoon van Sirach, kende *de Prediker*, zooals de nauwkeurige vergelijking van *Sir.* XXXIII: 13—15 niet *Pred.* VII: 13—15 leeren kan. Het laatstgenoemde boek is dus geschreven vóór 180 v. Chr. Aan den anderen kant is het jonger dan 250 v. Chr., want het verraadt, in H. III: 2—8 en elders, bekendheid met de leerstellingen èn van de Stoicijnen èn van de Epicuristen, die, gelijk Mr. Tijler opzettelijk tracht aan te toonen, in de tweede helft der 3e eeuw zeer wel in Palestina kunnen zijn doorgedrongen. De slotsom is, dat het jaar 200 v. Chr. of daaromtrent als het geboortejaar van *de Prediker* mag worden aangenomen.

Van Dr. Colenso's beoordeeling van den *Speaker's Commentary* is, sedert mijne laatste mededeeling (boven bl. 82 v.), eene nieuwe aflevering verschenen. Zij is gewijd aan de critiek van de inleiding en den Commentaar op het boek *Numeri* (Londen 1873; $3^1/_2$ shillings). Wederom bewijst Ds. Colenso, nauwgezet en kalm, dat eendeels de wederlegging van de bedenkingen der nieuwere critici onbevredigend is, terwijl, aan den anderen kant, aan diezelfde critici

concessiën worden gedaan, die met de rechtzinnige bijbelbeschouwing niet zijn te rijmen.

Inmiddels wordt de uitgave van den *Commentary* zelven voortgezet. Het tweede deel, dat voor mij ligt en reeds in 1872 het licht heeft gezien (Londen, 24 shillings), bevat de verklaring van de boeken *Josua*, *Rchteren*, *Ruth*, I en II *Samuel* en I *Koningen*. Wat den uiterlijken vorm en de inrichting van het werk betreft, mag ik verwijzen naar mijne aankondiging van Vol. I (Jaarg. VI: 96—98). Van de medearbeiders aan Vol. I ontmoeten wij hier alleen Mr. Espin, die zich met de bewerking van *Josua* heeft belast; de vier volgende boeken zijn verklaard door Lord Hervey, Bisschop van Bath and Wells; I en II *Koningen* werden toevertrouwd aan Prof. G. Rawlinson te Oxford, den bekenden uitgever van Herodotus en auteur van »The five great monarchies of the ancient eastern world."

Als ik, na de inleidingen op de onderscheidene boeken en de aanteekeningen op de belangrijkste plaatsen te hebben gelezen, bij mij zelven naga, hoeveel tijd en moeite en geld aan het schrijven en drukken van dit werk zijn besteed, dan word ik inderdaad droevig gestemd. Hier treden geleerde en hooggeplaatste theologen op, om hunne beschaafde geloofsgenooten te onderrichten, en — al wat dezen van hen leeren, zullen zij later weer moeten afleeren. Het spreekt vanzelf: menige fout der »Authorised Version" wordt verbeterd, menige bijzonderheid van geographischen of archaeologischen aard juist opgehelderd. Doch dat is bij de beoordeeling van een werk als dit de vraag niet. Hierop komt het aan, of de medearbeiders hunne geleerdheid dienstbaar maken aan de verbreiding eener gezonde bijbelbeschouwing en -waardeering? Het tegendeel is waar. Nu en dan is hun de waarheid te machtig geworden en hebben zij zich genoodzaakt gezien de juistheid van het bijbelsche verhaal of de volstrekte overeenstemming zijner deelen prijs te geven. Doch als zij dit aan hunne lezers mededeelen, dan geschiedt dit op zoodanige wijze, dat het geloof in de onfeilbaarheid van het woord Gods zoo min mogelijk of zelfs in het geheel geene schade lijdt. De afwijkingen, die zij zich veroorlooven, ook de meest gewichtige, worden als onbeteekenend afgeschilderd, zoodat de lezer den indruk ontvangt, dat eigenlijk alles bij het oude blijft. Intusschen blijven die concessiën uitzondering. De regel is, dat de traditioneele opvatting werkelijk gehandhaafd wordt, ook dáár waar zij volstrekt onhoudbaar mag heeten — waarbij dan de bezwaren òf verzwegen òf niet in hnnne eigenlijke kracht erkend òf met kinderachtige argumenten beantwoord worden. Wie eenmaal den *werkelijken* stand der quaestiën heeft leeren

inzien, zal natuurlijk in zijne overtuiging geen oogenblik worden geschokt. Doch het conservatief-gezinde publiek wordt door voorgangers als dezen in zijne vooroordeelen gestijfd. Het oponthoud, dat zij door hun getob veroorzaken, kan slechts tijdelijk zijn — *magna est veritas et praevalebit* — maar blijft toch zeer betreurenswaardig. Waarom moeten al deze krachten worden verspild aan het opwerpen van hindernissen, die althans voor het nu levende geslacht onoverkomelijk zullen zijn?

Zelfs de schijn van grootspraak moet vermeden worden. Ik mag dus niet nalaten, mijn oordeel eenigszins te motiveeren. Daartoe zullen enkele proeven, een paar grepen in den rijken voorraad, meer dan voldoende zijn.

»De uitroeiing van de Kanaänieten" wordt besproken in § 7 der Inleiding op *Josua* (p. 13—16). Mr. Espin gaat hier uit van de onderstelling dat die uitroeiing (»destruction") een feit is. Zijn de talrijke bewijzen voor het tegendeel hem onbekend? Dat niet; hij laat ze zelfs tot op zekere hoogte gelden. „Ewald's denkbeeld, dat de eerste veldtochten van Josua het karakter hadden van plotselinge invallen, die voor het oogenblik allen tegenstand braken, maar het land niet voorgoed onderwierpen, bevat waarschijnlijk veel waars" — zoo schrijft hij (p. 12). Wij vernemen evenwel niet, hoe dit te rijmen is met de erkenning der geloofwaardigheid van *Jos.* X: 26—43; XI: 10—23, waar juist het tegendeel geleerd wordt. De concessie aan Ewald staat daar als de meest eenvoudige en onschuldige zaak der wereld en heeft dan ook geene verdere gevolgen. In § 7 is het Josua, die de Kanaänieten verdelgt. En deze handelwijze wordt nu als Godewaardig in bescherming genomen! Zij laat zich ten volle rechtvaardigen, in hare betrekking èn tot de Kanaänieten èn tot Israël èn tot de rest van het menschdom. De Kanaänieten worden namelijk afgeschilderd als vleeschgeworden duivels, die moedwillig in afgoderij en zedeloosheid volhardden, ten spijt van Gods waarschuwingen in den zondvloed en in den ondergang van Sodom en Gomorra, ten spijt van het voorbeeld, hun door de aartsvaders gegeven. Wat de Israëlieten betreft: moest niet Gods bevel tot uitroeiing der bewoners van Kanaän hen wreed en bloeddorstig maken? Och neen! »No body of men ever acquired, or would be likely to acquire, a relish for human slaughter, bij being constrained to put to the sword in cold blood all the inhabitants of a country, city after city, even when, as must many times have been the case in Joshua's campaigns, no resistance had been or could be attempted." Mr. Espin spreekt waarlijk — en ditmaal citeerde

ik letterlijk, omdat men mij anders licht van overdrijving zou beschuldigen — alsof hem van den invloed, door zulk moorden in koelen bloede geoefend, iets bekend ware! Hij voegt er nog bij, dat de verdelgingskrijg tegen de Kanaänieten volstrekt noodig was om Israël afkeer van de zonden dier volkeren in te boezemen. Maar heeft Israël dan door zijn ondersteld beulswerk dien afkeer geleerd? Waar blijven de berichten van het boek *Richteren* over den herhaalden afval van Jahveh? Het is alles onhistorische phantasie, die, helaas! ditmaal dienstbaar gemaakt wordt aan de verkondiging van eene moraal, die onder Christenen ondenkbaar moest zijn, en van een godsbegrip, dat ons van allen godsdienst afkeerig zou maken, indien het wat minder onzinnig was.

Hoeveel Mr. Espin kan verduwen, het wonder van den stilstand van zon en maan, *Jos.* X : 12—15, is hem te sterk. Voor eenige jaren schreef M. Baumgarten, dat ons, nu Josua's koene bede door Jahveh's werk en woord bezegeld was, niets anders overschoot dan eenvoudig te gelooven dat zoo iets was geschied (»so ist es an uns dasz solches geschehen einfach zu glauben" [1]). Dit geloof is den Engelschen uitlegger al te massief en — niemand onzer, die hem deswege hard zal vallen. Maar — de geloofwaardigheid van *Josua* mag toch niet in gevaar komen! Daarom wordt (p. 57 f.) den lezer medegedeeld, dat de opvatting van *Jos.* X : 12, 13a als poëtische hyperbole niet alleen door Maurer, Ewald en von Lengerke wordt voorgestaan, maar ook — »what is more important" — aannemelijk is gekeurd door zulke mannen als Hengstenberg, Keil en Kurtz, »theologen, wier orthodoxie ten aanzien van de plenaire inspiratie en het gezag der H. Schrift wel bekend is en niet in twijfel wordt getrokken." Dit tot voorloopige geruststelling! Daarna wordt het snoeimes ter hand genomen en de geheele pericope, vs. 12—15, als interpolatie weggesneden. Zij is »a fragment, of unknown date and uncertain authorship, interpolated in the text of the narrative, the continuity of which is broken by the intrusion" (p. 56). Nu is alles in orde. Wij zijn bevrijd van het wonder — dat zich overigens zeer wel zou laten verdedigen — en hebben den schrijver van *Josua* in veiligheid gesteld: hij kon het toch niet helpen, dat een ander zijn verhaal interpoleerde?

Wij spraken daareven over de verovering van geheel Kanaän en de uitroeiing van al de bewoners door of ten tijde van Josua. Het bleek ons, dat Mr. Espin de zeer positieve verklaringen daaromtrent

[1]) Herzog's *Real-Encyclopädie* Bd. VII : 40.

in het boek *Josua* niet al te streng opvat en zoo althans eenigermate recht kan laten weervaren aan de strijdige berichten èn in *Josua* zelf èn in *Richteren*. In het voorbijgaan erkent hij daarbij, dat ons in *Richt.* I. gebeurtenissen uit den tijd na Josua's dood worden medegedeeld. De Bisschop van Bath and Wells had hem daaromtrent wel beter mogen inlichten. Van hem vernemen wij (p. 123—125), dat de stammen nog bij Josua's leven de veroveringen hebben gemaakt, die hun daar worden toegeschreven. Zelden is mij een betoog onder de oogen gekomen, waarin de dingen zoo scheef voorgesteld en wonderlijker met elkander in verband gebracht worden. De zaak is anders eenvoudig genoeg. De redactor van *Richteren* neemt H. II : 6 zelf het woord, knoopt zijn verhaal aan *Jos.* XXIV vast en wijst den lezer het oogpunt aan, waaruit hij de geschiedenis der Richterenperiode moet beschouwen. Anders uitgedrukt: H. II : 6 — III : 5 vormen de inleiding tot het boek *Richteren* van des redactors eigen hand. Wat daaraan voorafgaat, H. I: 1 — II: 5 is door hem van elders overgenomen — misschien uit hetzelfde geschrift als H. XVII—XXI; verg. Lord Hervey zelven, p. 117, 125 — en daar geplaatst, omdat de pericope dienen kan tot opheldering van de geschiedenis der Richters. Wat doet nu Lord Hervey? Hij brengt een aantal argumenten bij, waarin het punt in quaestie — de geloofwaardigheid der voorstelling van het boek *Josua* — als bewezen wordt aangenomen. Hij wijst er op, dat H. I : 1 — II : 5, aan het bericht van Josua's dood in H. II : 8 voorafgaan. Hij rekent uit, dat van H. II : 8 tot H. I : 1 toe telkens het volgende vers den inhoud van het voorafgaande onderstelt, waaruit zonneklaar blijkt, dat het ondervragen van Jahveh in H. I : 1 chronologisch vroeger valt dan de rest en dus ook dan de dood van Josua. Intusschen staat het er toch duidelijk (H. I : 1): »Het geschiedde n a d e n d o o d v a n J o s u a enz." Geen nood! De tekst is zonder twijfel corrupt; de wijze van emendeeren is alleen onzeker. Misschien moet er staan: »Het geschiedde n a d e n d o o d v a n M o z e s enz.": all difficulty disappears at once. Of wel men verbinde H. I : 1ª met H. III : 7 en beschouwe H. I : 1ᵇ — III : 6 als een ten onrechte h. t. p. ingeschoven stuk.

Voor zoo lichtvaardige tekstverminking deinzen wij, negatieve en ongeloovige critici, terug. Doch de apologeten achten alles geoorloofd, als de bezwaren maar worden opgeruimd. In de inleiding tot het boek *Richteren*, waaraan mijne laatste proeve ontleend werd, wordt met de cijfers even vrij omgesprongen. De duur van het richteren-tijdvak wordt op 150 of 160 jaren gesteld; de juistheid van *Richt.* XI : 26 en 1 *Kon.* VI : 1 eenvoudig geloochend; de vermel-

ding van den duur der onderdrukkingen en der regeeringsjaren van de enkele richters *comme non avenue* beschouwd. Hoe iemand, die de geloofwaardigheid van *Richteren* heet te handhaven, deze dingen durft onderstaan, gaat ons begrip bijna te boven. Het fraaist is, dat er ten slotte weder een pleister op de wonde wordt gelegd. De tabel, door Keil — met behulp van de bekende synchronismen — opgemaakt, levert het bewijs, dat al de getallen in *Richteren*, ook H. XI : 26 en 1 *Kon.* VI : 1, volkomen in orde zijn. De lezer kan dus in elk geval gerust wezen — hetzij de Egyptische chronologie door nader onderzoek bevestigd wordt (in welk geval hij de oud-testamentische cijfers *quam simplicissime* over boord werpt), hetzij niet (want dan heeft hij in die cijfers al wat hij begeeren kan).

Ook Prof. Rawlinson heeft zich overtuigd, dat de getallen in het O. Testament geen bezwaar opleveren: hoe licht kunnen daarin fouten zijn ingeslopen! Zie *Introduction to the two books of Kings* p. 475 f. Ook kunnen ze zeer wel later zijn toegevoegd, b. v. die lastige synchronismen der koningen van Israël en van Juda. In de verklaring van II *Koningen*, die eerst later volgen zal, wordt, gelijk men weet, vooral bij H. XVIII—XX van de vrijheid om met de cijfers naar welgevallen om te springen duchtig gebruik gemaakt. En dat door een schrijver, die anders streng genoeg vasthoudt aan hetgeen de tekst der H. Schrift hem meldt en — om ééne kleinigheid te noemen! — uit 1 *Kon.* XVII : 18 durft afleiden, dat de titel »man Gods" ook in Phoenicië in gebruik was.

Doch ik moet mij bekorten. Daarom alleen nog een paar opmerkingen over den commentaar op I en II *Samuel* en de inleiding op die boeken. Hier stuit men aanstonds op de volgende stoute bewering: »There are no contradictions or disagreement of any kind (NB.) in the statements of the books of Samuel, as compared with each other, or (NB.) with the books of Chronicles. The only appearance of two different accounts of the same event being given is to be found in 1 Sam. XXIV compared with XXVI, where see notes. The other instances given by de Wette have no real existence. See notes on 1 Sam. XVI : 21; XXVII : 2 etc." Men begint natuurlijk, na dit gelezen te hebben, met het raadplegen van de aanteekeningen bij 1 *Sam.* XXIV en XXVI. Die bij 1 *Sam.* XXVI : 1 vermeldt niet minder dan 13 punten van overeenkomst tusschen de twee verhalen en concludeert, dat ze allewaarschijnlijkst één zelfde feit teruggeven. Uitmuntend! Wij verwachten nu, ook de punten van verschil te zien aangewezen, of, indien deze geacht werden duidelijk genoeg in het oog te vallen, dan de slotsom te hooren, die

natuurlijk voor de geloofwaardigheid òf van de twee verhalen òf van een der twee niet gunstig zijn kan. Niets van dat alles. Het is alsof Lord Hervey niet heeft opgemerkt, dat de beide berichten, in weerwil van de 13 punten, *toto coelo* verschillen, en derhalve elke apologie of nadere verklaring overbodig keurt. Alleen geeft hij ons nog eenige voorslagen tot gewijzigde opvatting van deze en gene bijzonderheid, de een even onwaarschijnlijk als de ander, om te eindigen met de laatste toevlucht der harmonistiek: »If we further suppose that one narrative relates fully some incidents on which the other is silent, there will remain no discrepancy of any importance" (p. 351).

In dit ééne geval worden dus de premissen der nieuwere critiek als waar erkend en — de onvermijdelijke conclusiën ontdoken. Overal elders ziet Lord Hervey kans, de premissen zelve te loochenen. Somwijlen acht hij dit niet eens noodig en gaat hij de moeilijkheid stilzwijgend voorbij, b. v. in de noten bij 1 *Sam.* XIII : 11—14 en XV : 23 verv. en in die bij 1 *Sam.* VIII; X : 17—27 verg. met 1 *Sam.* IX : 1—X : 16. Elders vinden wij bij hem de bekende en reeds herhaaldelijk wederlegde uitvluchten. Zoo wordt b. v. de samenhang tusschen 1 *Sam.* X : 8 en XIII : 8—13, tegen de evidentie in, geloochend; de strijd tusschen 1 *Sam.* VII : 13 en IX : 16 erkend en daarna met wel gekozen woorden bedekt; de aanstelling van David tot Saul's wapendrager, 1 *Sam.* XVI : 22, later gesteld dan het gevecht met Goliath en op die wijze het verschil tusschen 1 *Sam.* XVI : 21, 22 en XVII : 55—58 weggecijferd. »De theorie" — zoo heet het p. 317 — »volgens welke in H. XVI : 21, 22, en in H. XVII twee strijdige overleveringen worden medegedeeld, is in elk opzicht onbevredigend." Eilieve, waarom toch? Onbevredigend voor het dogmatische vooroordeel, maar in elk ander opzicht volkomen natuurlijk en met al de verschijnselen in overeenstemming.

Waar Lord Hervey zijn eigen weg gaat, onthaalt hij ons op zonderlinge hypothesen. In de inleiding op *Samuel* wordt ons verzekerd, dat de Schrijver, na Saul's kroning vermeld (1 *Sam.* XI : 14, 15) en den leeftijd van den nieuwen koning opgegeven te hebben (XIII : 1), twintig of dertig jaren van diens regeering overspringt en ons een voorval mededeelt uit het laatste vierendeel van Saul's bewind. Wij slaan H. XIII op en ontdekken geen spoor van een zoo aanmerkelijken *hiatus* tusschen vs. 1 en 2. Wat meer zegt: aan het slot van het verhaal, dat met H. XIII : 2 begint, lezen wij (H. XIV : 47), dat »Saul de regeering over Israël aanvaardde" (»so Saul took the kingdom over Israël") — hetgeen dus, volgens

Lord Hervey, 20 of 30 jaren na zijne kroning zal hebben plaats gehad! In de aant. vernemen wij, dat hij gedurende al dien tijd, ten gevolge van de supmeratie der Philistijnen, slechts in naam koning was geweest. »There is not the slightest indication from the words whether this »taking the kingdom" occurred soon or many years after Saul's anointing at Gilgal" (p. 309). Inderdaad, »not the slightest indication." Alleen wordt hier uit het oog verloren, dat er sommige dingen zijn die vanzelf spreken. — Wat den commentator tot deze allerzonderlingste opvatting heeft geleid, zegt hij ons zelf. Saul heet 1 *Sam.* IX : 2 »een jongeling" en komt in H. XIII, XIV voor als de vader van een volwassen zoon; derhalve zijn er tusschen 1 *Sam.* IX en XIII verscheidene jaren verloopen. Doorloopend wordt geassumeerd wat te bewijzen was — maar tevens onbewijsbaar is — dat nl. de verhalen van ééne hand of althans alle zonder onderscheid geloofwaardig zijn.

Wat den tekst der boeken *Samuel* aangaat, de inleiding velt daarover een betrekkelijk gunstig oordeel. »Er zijn" — zoo lezen wij p. 246 — »enkele (a few) blijkbare corruptiën in den tekst, zooals het wegvallen van de cijfers in 1 *Sam.* XIII : 1, de getallen in 1 *Sam.* VI : 19; 2 *Sam.* XV : 7, de vermelding van Michal in plaats van Merab, 2 *Sam.* XXI : 8; de verminking van Jasobeam en eenige andere eigennamen in 2 *Sam.* XXIII, evenals van Isbi-benob en Jaäre-oregîm in 2 *Sam.* XXI : 16, 19, en wellicht eenige (some) andere." Ik ontken niet, dat deze woorden mijne verwachting sterk spanden: zou Lord Hervey kans zien, den masoretischen tekst van *Samuel*, behalve op deze weinige plaatsen, bevredigend te verklaren? Groote teleurstelling stond mij te wachten. De afwijkingen van de Masora, die hij in de aanteekeningen òf volstrekt noodig keurt òf sterk aanbeveelt, zijn zeer talrijk, zie b. v. 1 *Sam.* I : 24; II : 10, 29; VI : 4, 18, 19 enz. enz. Nog steeds niet talrijk genoeg: ten aanzien van 1 *Sam.* XIV : 18 had de Schrijver gerustelijk kunnen doortasten, in plaats van de keuze te geven tusschen de ware lezing en die van den tekst; bij 1 *Sam.* XIV : 41 had hij de LXX moeten raadplegen en volgen enz. enz. Doch waarom in de boven geciteerde woorden der inleiding de toestand in het algemeen veel gunstiger afgeschilderd dan die, bij het onderzoek van de bijzonderheden, blijkt te zijn? Het is, in het wezen der zaak, dezelfde fout waarin de apologetische commentatoren telkens opnieuw vervallen. Hun oordeel over het geheel is niet de samenvatting van hetgeen de studie der bijzonderheden oplevert; het staat *a priori* vast; het beheerscht die studie of blijft onveranderd in weerwil van de

uitkomsten, die deze oplevert. Het is, in één woord, een vooroordeel. Wie bevrijdt hen daarvan?

Men herinnert zich, dat aan den »Biblischer Commentar" van Keil en Delitzsch nog slechts de verklaring van de aan Salomo toegekende geschriften ontbrak. Daarvan is nu het eerste gedeelte verschenen: *Das Salomonische Spruchbuch*, bewerkt door Delitzsch (van het geheele werk Theil IV, Band 3; Leipzig, 1873; 3 Thaler). Prof. Fleischer en Dr. Wetzstein hebben ook weder tot dezen commentaar, evenals vroeger tot de verklaring der Jobeïde, bijdragen geleverd. Van den eerste hoorde Delitzsch in 1836 een collegie over de Spreuken, waarvan hij thans, met vergunning des hoogleeraars, hier en daar gebruik maakt; de laatstgenoemde maakte aanteekeningen bij Mühlau's verklaring van *Spr.* XXX en XXXI: 1—9, die ter beschikking van Delitzsch werden gesteld.

Aan den uitvoerigen commentaar — die van groote scherpzinnigheid en uitgebreide kennis getuigt — gaat eene inleiding vooraf, waarin het bekende artikel van den auteur over *Sprüche Salomo's* (Herzog's *Real-Encycl.* XIV: 690—718) is opgenomen en verwerkt; de overeenstemming is meestal woordelijk. De denkbeelden van Delitzsch over den ouderdom der deelen van het Spreukenboek en den oorsprong van het geheel hebben dan ook sedert 1860 of 61, toen dat artikel geschreven werd, geene wezenlijke verandering ondergaan. Nog altijd houdt hij *Spr.* X: I—XXII: 16 en XXV—XXIX voor salomonisch, zonder evenwel te ontkennen, dat in die beide bundels ook jongere spreuken zijn opgenomen; nog steeds kent hij *Spr.* I: 7—IX en XXII: 17—XXIV, evenals *Spr.* XXX en XXXI: 1—9, aan andere dichters toe. Ook in zijne verklaring van *Spr.* XXX: 1 en XXXI: 1 is hij zich zelven, behoudens kleinere afwijkingen, gelijk gebleven. Ik heb vroeger (*Hist. Krit. Onderzoek* III: 70 verv.) mijne meening over en tegenover zijne opvatting uitgesproken en behoef die dus thans niet te herhalen. Het was mij alleen te doen om de aandacht op dit nieuwe werk van Delitzsch te vestigen, dat ook door hen niet zonder vrucht zal worden geraadpleegd, die, gelijk met mij zelven het geval is, tallooze malen van den geleerden auteur moeten verschillen.

10 April 1873. A. K.

EEN MISLUKTE POGING OM DEN GODSDIENST DER OUDE ARYERS TE BESCHRIJVEN.

C. Schoebel, Recherches sur la religion première de la race indo-iranienne. 2e Ed. Paris, Maisonneuve & C°. 1872.

Dat de voorouders der bewoners van Hindostân en van Erân, der Indiërs en Perzen, nadat de andere volken van het zoogenaamde indo-germaansche of arische ras zich van hen, of nadat zij zich van genen hadden afgescheiden, en eer zij nog hun latere woonplaatsen innamen, een geruimen tijd bijeen zijn gebleven, ja, één volk hebben uitgemaakt, wordt thans door niemand ontkend. Het is geen bloot vermoeden, maar een slotsom, door de uitkomsten der vergelijkende taal- en godsdienstwetenschap, niet gewettigd maar geboden. Waar hun gemeenschappelijke woonplaats geweest zij, hoe lang hun samenwonen duurde, of hun uiteengaan een scheiding, door geleidelijke uitbreiding, dan wel een scheuring was, door godsdiensttwisten of maatschappelijke omwentelingen veroorzaakt, of de splitsing vóór, in of na het vedische tijdperk plaats had, — ziedaar vragen, die verschillend beantwoord worden en die ook nog lang niet zijn opgelost. Maar dat zij eens dezelfde taal gesproken en dezelfde goden hebben aangebeden, mag wel als een historisch axioma worden beschouwd.

Is het mogelijk, dien oud-arischen godsdienst (Indiërs en Erâniërs zijn de Aryers in engeren zin) uit de latere godsdienstige oorkonden van beide volken te reconstrueëren? Zeker niet in alle bijzonderheden. Maar als men de voorstellingen en gebruiken verzamelt, die de godsdienst der Eraniërs, ook na de volslagen hervorming die hij onderging, nog altijd met dien der Hindus,

bijzonder der vedische, gemeen had, dan kan men zich een vrij bevredigend denkbeeld van den oorspronkelijken arischen godsdienst vormen. Dit is de aangewezen methode, die, zuiver toegepast, tot zekere uitkomsten leidt en ons instaatstelt van dit vóór-historisch tijdperk een even duidelijk beeld te schetsen als de palaeontologie van haar vóór-wereldlijke perioden geeft. In mijn *Godsdienst van Zarathustra* [1]) vindt men de godsvereering der oude Aryers in vluchtige omtrekken geteekend, zoo als Haug dat reeds vroeger en uitvoeriger in zijn *Essays* [2]) had gedaan. Nog meen ik daarnaar, als naar een in hoofdzaak juiste schildering, te mogen verwijzen.

Geheel anders is de slotsom — of moet ik liever zeggen: de leidende gedachte? — van het geschrift welks titel boven dit opstel wordt aangehaald, geheel anders ook de methode, die daarin wordt gevolgd. Op blz. 135 staat hetgeen S. het *credo* der oude Aryers gelieft te noemen, in deze woorden te lezen:

„Maintenant, nous pouvons, ce me semble, dresser le *credo* complet, du moins quant aux croyances principales, de la religion des ancêtres des races indienne et irânienne.

„Ils croyaient à un seul Dieu personnel et tout-puissant, l'Être existant par lui-même, Créateur du ciel et de la terre.

„Ils croyaient que Dieu est essentiellement bon, et qu'il dispose du monde et des destinées de l'homme, sa créature, suivant cette bonté.

„Ils croyaient que l'homme doit reconnaître la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport au Maître souverain de toutes choses, en lui rendant un culte de prières et d'offrandes.

„Ils croyaient aux destinées immortelles de l'homme, à la durée illimitée après cette vie de la personnalité humaine.

„Ils croyaient que le mal n'est qu'un accident qu'on peut vaincre avec l'assistance de Dieu, en s'appliquant aux bonnes pensées, aux bonnes paroles et aux bonnes actions.

„Ils croyaient enfin à l'obligation du devoir que nous impose la conscience, mais aussi à la liberté morale de l'être humain.

Dit *credo*, zegt de schrijver, heeft slechts weinig artikelen, maar

---

[1]) Blz. 30 en 31.

[2]) *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees*, blz. 225—243. De dwaling van Haug omtrent den tijd der scheiding, die hij in of na het vedische tijdperk plaatst, heeft op de uitkomsten zijner vergelijking weinig invloed uitgeoefend.

is nochtans volledig, ja, het zou nu nog voldoende zijn voor de behoeften van het waarachtig godsdienstig gemoed. Het is niet anders dan de aangeboren godsdienst des menschdoms, de *natuurlijke* godsdienst, dien Christus is komen bevestigen en vruchtbaar maken door het beginsel der liefde, dat er slechts als kiem in aanwezig was.

Verrassende uitkomst, inderdaad, gansch indruischend tegen de waan-wetenschap van den dag! Zij wil van geen aangeboren godsdienst hooren, slechts van godsdienstigen aanleg, die zich dan in verschillende vormen openbaart. Zij houdt den natuurlijken godsdienst voor een spook der verbeelding, onzinnige schepping eener verouderde wijsbegeerte, en meende daarmee nu niet meer te worden vervolgd. Neen, zulk een godsdienst is er niet alleen geweest, maar hij is ook gevonden. Zijn kleine, doch volledige geloofsbelijdenis kan met volkomen zekerheid worden opgemaakt. En die dezen godsdienst beleden en uitoefenden, dat zijn niet de stamvaders van 't menschelijk geslacht alleen, niet die van 't indogermaansche ras geweest, neen, dat waren de vereenigde Indo-erâniërs, een enkele tak van dat ras, waarbij hij in volkomen zuiverheid bewaard bleef, nadat alle stamverwanten hem reeds hadden verloren; — helaas! om ook daar ten laatste voor naturalisme, polytheïsme, pantheïsme en meer verschrikkingen van dien aard plaats te maken.

En dat wordt niet slechts losweg beweerd, daarvan wordt een vrij uitvoerig betoog geleverd; geleverd door een man van erkende geleerdheid, tehuis in den Veda en in het Zendavesta niet geheel een vreemdeling; en het fransche Institut, Académie des Inscriptions et belles-lettres, hecht er zijn zegel aan, door den schrijver een loffelijk getuigschrift uit te reiken.

Hier staan wij tegenover het vereenigd gezag van een geleerd lichaam en een geleerde bewijsvoering. Wij meenden, dat ook in den godsdienst, gelijk op elk ander gebied, ontwikkeling is waar te nemen en dat alle verbastering slechts een tijdelijke terugkeer tot het oude is. Hier wordt ons het tegendeel verzekerd. Hier wordt uit de oudste oorkonden van ons ras een godsdienst afgeleid, zuiverder dan eenige andere, die de natuurlijke den mensch aangeborene is, en dien Jezus slechts heeft kunnen bevestigen en uitwerken. Zal dit ons nu bekeeren van de dwalingen onzes wegs? Zullen wij nu de kettersche ontwikkelings-hypotheze opgeven, om, voor het licht der waarheid zwichtend,

voorstanders der verbasterings-hypotheze te worden? In elk geval dienen wij ons te verantwoorden. De proefsteen eener hypotheze is haar toepassing. Bleek zij hier juist te zijn, het zou nog geen bewijs wezen, dat zij overal opgaat. Toch zou, als zij haar pleit in deze bijzondere zaak gewonnen had, de waarschijnlijkheid groot zijn, dat ze ook elders geldt. Is eens deze gewichtige post veroverd, weldra worden wij dan misschien uit al onze sterkten verjaagd. Het is dus van belang na te gaan, of de bewijsvoering van den heer Schoebel steek houdt, ja dan neen, en, daar dit vraagstuk de geheele godsdienstwetenschap beheerscht, acht ik zulk een onderzoek ook in dit Tijdschrift niet misplaatst. Dat ik mij daarbij niet op het gebied der eigenlijke filologie zal wagen, maar geheel binnen de grenzen der godsdienstwetenschap hoop te blijven, behoeft nauwelijks te worden verzekerd.

Volgen wij Schoebel in zijn betoog, of liever doorloopen wij met versnelden pas den weg door hem afgebakend, dan geven wij ons aanvankelijk met vertrouwen aan zijn leiding over. Het heeft in den beginne allen schijn, alsof hij de goede methode zal bezigen, de eenige, die zekere vrucht belooft. Er is, zegt hij, groot verschil tusschen de latere godsdiensten der Hindus en Perzen, het Brâhmanisme en het Mazdeïsme, een verschil reeds in de oudste monumenten: de vedische sûktas en de gâthâs van 't Avesta op te merken, maar nog veel meer in de latere ontwikkeling. De erânische godsdienst loopt uit op een soort van gepaganizeerd Mozaïsme (de uitdrukking, hoewel niet geheel juist, schijnt hier nog een onschuldige vergelijking te zijn, wat zij later blijken zal niet te wezen), de indische wordt een pantheïsme gehuld in dogmen, door staatkunde ingegeven. Toch moeten beide volken oorspronkelijk een zijn geweest, en dus denzelfden godsdienst gehad hebben. Daarvoor pleit reeds de overeenkomst der twee talen. Het Sanskrit is wel veel zuiverder dan het Baktrisch, maar dat komt daarvandaan, dat de baktrische oorkonden eerst onder de Sâsâniden, toen de taal waarin ze zijn opgesteld geen spreektaal meer was, zijn opgeteekend, — een verzekering, die wij voor rekening van den schrijver laten. Dan, de taal is geen genoegzaam bewijs van die oorspronkelijke eenheid. Volken kunnen dezelfde taal spreken en ethnisch zeer verscheiden zijn. In 't algemeen kan men dit toestemmen, ofschoon de voorbeelden die Schoebel aanhaalt niet zeer gelukkig gekozen zijn. Hebreën

en Feniciërs, die hij noemt, zijn ethnisch niet verschillend, al wil de auteur van Genesis 10 hen van verschillende stamvaders afleiden, en de Engelschen en Ieren, die hij in de tweede plaats vermeldt, spreken slechts schijnbaar dezelfde taal. Ware de nationale taal van Erâniërs of van Hindus door die van een hunner verdrongen, daarvan zou, indien al geen spoor in de taal zelve, de heugenis wel gebleven zijn. Hoe het zij, de schrijver doet wijs, nog andere bewijzen voor de eenheid der twee natiën te zoeken. Hij vindt die in den eernaam ârya [1]), dien beiden zich toekennen, in den gelijkenden naam, dien beiden aan hun heilig land geven: Aryâvarta en Airyana vaêja, en in dien waarmee de Hindus hun eerste woonplaats in Indië en de Baktriërs een voor hen heilig, vóór-historisch land noemden: sapta sindhavas, hapta hèñdu, de zeven rivieren. [2])

Hij had nog meer kunnen noemen, maar gaat nu over tot beschouwing van den godsdienst der twee volken. Hier grijpt hij dikwijls mis. In den regel is datgene wat hij ten bewijze aan-

---

[1]) Hij houdt *ârya* voor: „nazaten van de *arya* of *ari*" = paterfamilias, huisheeren, even als *enkel* van *ahn*, en verwerpt dus de gewone verklaring van *ari* als „geneigd," vandaar: „vroom", van *arya* als „goedertieren, vriendelijk (van goden jegens menschen), vroom, onderworpen (van menschen jegens goden)" en van *ârya*, als „de getrouwen, de vromen." De argumenten, waarmee S. deze laatste opvatting bestrijdt, bewijzen niets. Een volk noemt zich niet naar zijn zedelijke eigenschappen, zegt hij. Maar de arische Hindus noemden de niet-âryers toch „ongodsdienstig, ongeloovig, goddeloos, verachters der dêvas" enz. Huisvaders noemden zij zich, zoo heet het verder, om zich van de wilde inboorlingen te onderscheiden. Zoo worden dezen hier genoemd. Op blz. 23 echter lezen wij, dat de „aborigènes étaient doués d'une civilisation assez avancée." Is het *pour le besoin de la cause*, dat ze nu op blz 8 nog „rudes et grossiers" zijn? Kern heeft in zijn recensie van Childers' *Pâli Dictionary* (blz. 2, nt. 1 van den Overdruk uit het *Tijdschrift van 't Kon. Instituut voor taal enz. van Ned. Indië*) van *ari* en *ârya* een geheel andere verklaring gegeven, die vrij wat meer aanbeveling verdient. *Ari* is „man", in de beteekenis van „edele held", en *ârya* „tot de mannen of helden behoorend."

[2]) Zooals men weet wordt door de uitleggers dit *hapta hèñdu* in den 1en Farg. van den Vendidâd voorkomend, voor het indische Zeven-stroomen-land gehouden. Anderen zien daarin een naam uit den arischen tijd, in den Vendidâd behouden, en door de Indiërs op hun eerste woonplaats aan den Indus toegepast. Bij gelegenheid van dit betoog wijst S. ook op de overeenkomst van het woord, waarmee in den Vend. deze landstreken worden aangeduid: *shôithra* met skr. *kshêtra*, en zegt dan: „*Shôithra-pânu*, d'ou satrapes." Satraap, σατράπης echter is een verbastering van het Oud-Perz. *khsatrapavan*, waarvan het eerste lid iets anders dan *shôithra* beduidt.

voert van geen of weinig waarde, en wat als bewijs waarde zou hebben, voert hij niet aan. Zoo zegt hij, dat in den Veda de natuurlijke en geestelijke beteekenis van *div* „hemel" nog in elkander vloeien, en dat het nu den hemel als zoodanig, dan den hemel als goddelijk wezen beduidt, dan een bijnaam is van een der goden Indra of Sûrya. Goed! Maar is dit nu ook bij de Erâniërs het geval? Zelf erkent de schrijver, dat men in 't Zendavesta niets kan vinden, wat er voor pleit. Toch verzekert hij, dat ook bij de Perzen *diva* eenvoudig den hemel als god of god in 't algemeen beteekent, en wel op grond van de twijfelachtige en onwaarschijnlijke lezing eener enkele plaats der oud-perzische opschriften. [1])

Terecht vindt S. in de omstandigheid, dat de goede deva's der Hindus bij de Pârzen de booze daêva's geworden, en dat de ahuras-asuras den omgekeerden weg gevolgd zijn, geen bezwaar tegen de zeer waarschijnlijke onderstelling, dat de oude Aryers zoowel devá's, lichtende goden, als ahuras of asuras, geesten, heeren, hebben aangebeden, al meent hij, met Haug, dat die overgang reeds vóór de scheiding van de twee natiën plaats had. Maar als hij nu verzekert, dat Indra, de hemel- en dondergod van den Veda, reeds in dat vóórhistorisch tijdperk vereerd werd, dan zegt hij iets, wat zeker niet kan worden bewezen. Werkelijk worden Iñdra (of Añdra), Çaurva (d. i. Çarva, bijnaam van Çiva, vroeger ook van Agni, den vuurgod) en de Nâo*n*haithya (d. z. de Nâsatya, de vedische Dioskouren, de Açvinau) Vend. 10, 17 (Sp.) onder de booze geesten gerangschikt; maar daaruit volgt niet, dat zij vroeger ook door de Erâniërs werden aangebeden. Mogelijk is het, niet waarschijnlijk. Zoo afgesloten was Baktrië niet, dat deze dêvas daar wel bekend kunnen geweest zijn, al waren ze er nimmer inheemsch. Ook kunnen zij in een grensdistrict hun vereerders gehad hebben. [2])

---

[1]) Beh. 96: *pacâva diva sis manâ daçtayâ akunaus*, door S. aldus vertaald: „ensuite Dieu les livra entre mes mains." De betere lezing is: *pacâva d̦is auramazda manâ* enz. = „toen gaf hen Auramazda enz. Even onjuist is, wat hij later verzekert, dat de *yâtus* of booze toovergeesten in het grafopschrift van Naksh-i-rustam gevonden worden.

[2]) De afleiding van den naam Indra is onzeker. Volgens 't Petersb. *Wörterb.* komt hij van *in*, overweldigen, volgens Grassmann, *WB. zum Rig Veda*, van *indh*, vlammen, volgens Benfey, *Gloss. z. Sâmaveda.* beteekent hij: de regenende. De afleiding die S. geeft, van zeker *ind*, beheerschen, regeeren, is stellig verwerpelijk.

De vele punten van overeenkomst tusschen de indische en erânische godsdienstige voorstellingen en gebruiken konden onzen schrijver niet ontgaan. Hij spreekt van Yima-Yama, Vivanghvat-Vivasvat, Thraêtaona-Traitana (dien hij echter ten onrechte met Trita, den hemelschen geneesheer, vergelijkt), Athwya-Aptya, Ahi dâsa en Azhi dahâka; hij wijst op den gemeenschappelijken soma-haoma- en vuurdienst; zelfs vindt hij in Vohu manô, de goede geest of gezindheid, den vedischen Manu en in Asha vahista, de beste reinheid of waarheid, den brahmaan Vasish*th*a, den vijand van Viçvâmitra, weder. Maar noch Mitra, den lichtgod, bij de erânische Mazdayaçnans niet minder dan bij de vedische Hindus in eere, noch Aryaman-Airyaman, in den Veda den medgezel van Varu*n*a-Mitra, in het Zendavesta met Ahuramazda en Mithra gepaard, noch Bhaga, den god die elk zijn deel toebeschikt, bij de perzische volken een soortnaam der godheid geworden, noch Armaiti-Aramati, de vrouwelijke genius der vroomheid, misschien der aarde, noch Nairyôca*n*ha-Narâçansa, die waarschijnlijk een oude vuurgod der Aryers was, noch Vayu, den morgenwind, noch den halfgod Kâvya-uçana-Kava Uç, allen goddelijke wezens die Hindus en Erâniërs gemeen hadden, vermeldt hij met een woord. Zeker zou, in 't aangezicht eener betrekkelijk zoo rijke mythologie, waardoor de oud-arische godsdienst zich kenmerkte, de stelling moeilijk zijn vol te houden, dat de onmiddellijke voorvaders van Inders en Perzen monotheïsten waren. Maar dan moesten deze sterk sprekende feiten niet stilzwijgend geloochend worden. Ook blijft, wat hij als beider gemeenschappelijk erfgoed erkent, bij Schoebel geheel zonder vrucht. Beiden hadden het soma-offer, al was dat bij de zarathustrische Baktriërs zeer gewijzigd, beiden vuurdienst, en namen daarbij veelal dezelfde gebruiken in acht; men zou dus in zijn onnoozelheid meenen, dat soma- en vuurdienst bestanddeelen van den oud-arischen godsdienst moeten geweest zijn en dat deze dus in zijn wezen naturalistisch was. Neen, zegt Schoebel, blz. 54, vuurdienst is een verbastering, naturalisme een ontaarding, de oorspronkelijke Aryas hadden een „culte en esprit et en vérité."

Wij hadden hoop, toen wij den schrijver in den aanvang van zijn werk de goede methode zagen toepassen, dat wij van hem een echt-wetenschappelijke bijdrage tot de godsdienstgeschiedenis zouden ontvangen. Wel maakten sommige uitdrukkingen als deze: dat het karakter van den oorspronkelijken ârischen godsdienst:

„le sentiment du monothéisme" was, en dat de *amesha çpènta*, de onsterfelijke heiligen van het Zendavesta, in de oudste gâthâs eigenschappen der godheid, onder den invloed der Israëlieten aartsengelen geworden zijn, onzen achterdocht gaande. Maar op zulk een schrale uitkomst rekenden wij niet. Aan 't eind van 't 4e hoofdstuk staan wij reeds volkomen teleurgesteld. Het moet helaas! nog erger worden.

Met het begin van zijn vierde hoofdstuk slaat de schrijver een geheel anderen weg in, dan hij tot hiertoe volgde. Waaruit zullen wij den oorspronkelijken godsdienst der Indo-erâniërs opmaken? vraagt hij verder. Wij zouden meenen, door onderlinge vergelijking van de indische en erânische godsdiensten, en totnogtoe heeft S. gedaan, alsof hij dat ook dacht. Thans blijkt, dat hij van een ander gevoelen is. Om de riten of godsdienstige handelingen te leeren kennen, zooals die bij 't oud-arische volk in gebruik waren, kan het Zendavesta ons niet dienen, beweert hij. Waarom niet? Omdat de zarathustrische godsdienst daarin zoo groote wijziging heeft gebracht? Maar dan zou juist door vergelijking met de naast verwante indische godsdienstplechtigheden het oorspronkelijke kunnen worden gevonden. Neen, maar omdat de godsdienst der Mazdayaçners zoo ver van den „natuurlijken godsdienst" verwijderd, en, let wel! een copie van den joodschen is. Dit gevoelen hangt samen met Schoebels meening omtrent den leeftijd van Zarathustra, waarover ik in een aanteekening aan het slot van dit opstel zal spreken.

Bewijzen? Geene, natuurlijk niet, omdat ze er niet zijn. Aangenomen, dat het zarathustrische stelsel van zeer late dagteekening is, dan zou men nog geen recht hebben het als een copie van den joodschen godsdienst te beschouwen. Het verschil in offerdienst en theologie is hemelsbreed. Het Mazdeïsme met al zijn spiritualisme, is, als streng dualistisch, een zuiver arische of indo-germaansche godsdienst, van het monistische en daarom echtsemietische Mozaïsme scherp onderscheiden. De beginselen waarop beide godsdiensten rusten komen in niets dan 't algemeen menschelijke overeen, doch zijn overigens geheel andere. In elk geval zouden de punten van gelijkheid slechts recht geven om zeer in 't algemeen van semietischen invloed bij de zarathustrische hervorming te spreken, maar die de twee godsdiensten voor origineel en copie aanziet, kent noch den een noch den ander.

Dan, waarheen ons nu te wenden? De vedische godsdienst alleen blijft over. Ook vernemen wij — zonder dat een genoegzame grond wordt aangegeven — dat de vedische riten nog zuiver genoeg zijn, om daarin die van den „natuurlijken godsdienst" te erkennen; noch de mozaïsche, noch de daaraan ontleende pârzische, noch de brâhmaansche riten, zooals de kalpas die geven, kunnen daartoe dienen. Die weten wil, welken godsdienst de oude Aryers uitoefenden, moet daartoe de Veden raadplegen, vergeleken met — de oudste mozaïsche oorkonden, de oudste en geloofwaardigste van het menschelijk geslacht. En de schrijver gaat daartoe nu over. Wij gunnen hem zijn onschuldig genoegen, maar zullen voorloopig de uitkomsten van zijn onderzoek niet als wetenschappelijke rezultaten aannemen. Te minder, omdat wij reeds al te zeer gehoor hebben gegeven aan den demon der Bijbelkritiek, om in de berichten van Genesis zuiver historische overleveringen omtrent de aartsvaders te zien. Op het punt van kritisch onderzoek der Bijbelschriften, verkeert onze auteur nog in den staat der rechtheid, en hij kan dus met een kalm gemoed den natuurlijken godsdienst, of wat hetzelfde is voor hem: den indo-erânischen uit de schoone verhalen der mozaïsche profeten trachten op te diepen. Indien hij er maar niet op gerekend heeft, ons te overtuigen.

Ons wachten evenwel nog andere verrassingen. Schoebel zal nu gaan bewijzen, dat de oude Aryers spiritualisten waren, een zuiver geestelijke godheid aanbaden. Zooeven hebben wij vernomen, dat de zarathustrische godsdienst van den joodschen te afhankelijk is, om als oorkonde voor den oorspronkelijken godsdienst van 't arische ras te kunnen dienen. De Veden zullen dus voor deze aanbidding in geest en in waarheid moeten getuigen. Dat gaat toch bezwaarlijk. Zelfs onze schrijver durft niet ontkennen, dat zij van naturalisme doortrokken zijn. Maar hij weet op alles raad. De gâthâs, straks buiten dienst gesteld, toen er van de godsdienstplechtigheden sprake was, moeten thans weer dienst bewijzen. De wijsgeerige diepte en verheffing van gedachten, waardoor deze liederen zich onderscheiden, zouden elk ander tot het besluit brengen, dat de leer daarin vervat een nieuwe, de grondslag eener groote hervorming was. Elk ander, maar Schoebel niet. Hij leidt er uit af, dat ze rechtstreeks uit de oud-arische moet zijn afgeleid. Misschien is deze of gene bij zulke snelle wisselingen geneigd, met Schillers Tell uit te roepen:

Mir schwimmt es vor den Augen!

Eerst was het Mazdeïsme te mozaïsch om iets te bewijzen, nu is 't weer echt-arisch, straks, als 't zoo te pas komt, zal het weer mozaïsch zijn. Als de zaak, waarvoor men pleit, maar gewonnen wordt.

En de Veda? Ja, naturalistisch is hij. Maar zoo erg toch niet. Immers, ook daar komen, evenals in de gâthâs, de asuras voor, dat zijn: de „levenden". Dat ook deze goddelijke wezens daar vrij naturalistisch worden opgevat, doet weinig ter zake. Dat is in alle oude godsdiensten een zeer gewone verbastering, en dat kan ook niet anders. Hoe het zij, *asura* moge dan soms als synoniem van prâ*n*a, adem, voorkomen, het wordt evenzeer toegepast op de hoogste godheid (*dêvatva*), en zelfs aan Indra, den hoogsten god, als bijnaam gegeven. Daaruit blijkt, dat de geest van 't arische naturalisme een sterk sprekende metafyzische strekking verraadt. Wij zouden meenen, dat dit spiritualisme doet zien, hoe de vedische zangers van lieverlede het naturalisme ontgroeiden. Maar S. is overtuigd, dat het eerste nooit uit het laatste kon ontstaan, wel het laatste uit het eerste. Het brahmaansch spiritualisme is ook niet uit het vedische naturalisme geworden, maar een verbasterde herleving van de oorspronkelijke arische godsdienstleer. Met zulke verzekeringen worden onze bezwaren op zij geschoven. En zegevierend klinkt het: „donc ces ancêtres ont cru que la Divinité est Esprit, ils ont professé la croyance au Dieu-Esprit". — „L'induction est, ce me semble, de toute justesse"!!

Uit de zonderlinge redeneeringen van Schoebel blijkt alweder hoe noodig het is, dat de sanskritisten, die zich aan vergelijkende godsdienstwetenschap wagen, eenige kennis van de natuurgodsdiensten bezitten. Zij geven ook hier licht. Wie kan zich over het spiritualisme van den Veda, te midden van zulk een duidelijk uitgesproken naturalisme, verbazen, als hij weet dat reeds in de lagere godsdiensten, reeds op een standpunt van ontwikkeling waarboven de vedische Hindus verre, en wellicht ook de Aryers reeds verheven waren, spiritisme, geloof in geestelijke wezens die men aanbidt, aan fetisisme, geloof in zinnelijk waarneembare godheden of vereerde voorwerpen, zich paart? De Hindus geloofden in asuras en dêvas, de geesten en de lichtende, dus zinnelijk waarneembare goden, bij hen reeds meerendeels geanthropomorfeerde natuurgoden, en wel bepaald de hoogere

hemelfetisen, waartoe, ook bij de wilden reeds, zon, maan, sterren, wind, hemel enz. behooren. De asuras en dêvas zijn de rechtlijnige afstammelingen van de geesten en fetisen van den natuurdienst. In den Veda echter, gelijk wij dat ook elders, bijv. bij de Grieken, waarnemen, vloeien deze twee bestanddeelen van den natuurgodsdienst reeds ineen. De hoogste dêvas worden tevens asuras; en, gelijk altijd wanneer deze beide: spiritisme en fetisisme zich kruisen, ontstaat daaruit ook bij hen een hoogere godsdienstige ontwikkeling, een begin van monotheïsme. Maar weldra — en ook dit is volkomen natuurlijk — nadat de devas zoodoende vergeestelijkt zijn, verliezen de asuras of natuurgeesten hun waarde en rang, en dalen eindelijk tot den kring der booze geesten af. In Perzië, of liever in Baktrië, heeft het omgekeerde plaats, schoon het punt van uitgang ongetwijfeld hetzelfde was. Daar wordt het spiritistisch element hooger ontwikkeld. De ahuras drijven de daêvas uit, ofschoon ook hier niet, dan nadat zij veel van de natuur der laatsten in zich hadden opgenomen, en niet zonder dat verscheiden daêvas onder een anderen titel als yâzatas of vereerenswaardigen in Baktrië, als bagas in Perzië, bleven voortbestaan (Mithra, Airyaman, Armaiti, Vayu en anderen). Hieruit een oorspronkelijk zuiver spiritualisme der gemeenschappelijke stamvaders van Hindus en Erâniërs af te leiden, is de geschiedenis omkeeren. De dêvadienst der eersten en de ahuradienst der laatsten zijn twee in tegenovergestelde richting ontwikkelde spruiten van den oud-arischen godsdienst, waarin zonder twijfel de vereering van devas en die van asuras naast elkander stonden. Doch de eenig wettige gevolgtrekking die uit dit feit mag gemaakt worden is, dat de oude Aryers, gelijk alle natuurvolken, zoowel zichtbare als geestelijke, onzichtbare wezens aanbaden.

Maar Schoebel wil nog meer bewijzen, dan alleen dit, dat de Indo-erâniërs spiritualisten waren; zij waren ook monotheïsten. En hun monotheïsme was niet dat onbepaalde, halfbewuste, dat volgens sommige wijsgeeren aan polytheïsme voorafging en dat Max Müller henotheïsme genoemd heeft; neen, het was „la notion claire et précise que la divinité est l'Etre un et unique" (blz. 124). Op het bijkans geheel monotheïstische Mazdeïsme durft hij zich hier nu niet beroepen, want de Pârzen hebben immers hun zuiver godsbegrip aan het Jahvisme te danken. Vlijtig verzamelt hij dus de sporen van monotheïsme, die in den Veda te vinden

zijn. Wij zullen niet trachten ze weg te redeneeren. Sommige plaatsen spreken inderdaad zeer sterk. Indra, Agni, Varuna worden niet slechts als de hoogste en machtigste, maar soms als de samenvatting van alle goden voorgesteld. Zelf erkent de schrijver evenwel, dat zulke uitdrukkingen nog weinig bewijzen, omdat hier nog geen zuiver monotheïsme is, maar een zeker pantheïsme, waartoe een natuurgodsdienst de denkenden brengt, terwijl de onwetenden daardoor tot idolatrie komen. Zijn voorname bewijzen zijn: vooreerst de groote waardeering van het gebed in den Veda, ofschoon hijzelf niet verhelen kan hoe naïef zelfzuchtig dat gebed soms is, en ik bovendien niet inzie wat zulk een hoogschatting van het gebed met monotheïsme te maken heeft; ten andere de hooge plaats, die Indra in den Veda inneemt. Ik durf niet beslissen of al de verheven benamingen in de sûktas aan dien oppergod gegeven, door S. juist verklaard zijn. Doch al nemen wij dit aan, wat dan nog? Wordt van den homerischen Zeus niet hetzelfde gezegd? En is niet zoowel Zeus als Indra elders in den Veda een zuivere, onmiskenbare natuurgod? Schoebels bewijs zou slechts afdoend zijn, als hij kon aantoonen, dat de hymnen, waarin deze reinere voorstellingen gevonden worden, ouder zijn dan die, waarin 't naturalisme de bovenhand heeft; en dat is niet mogelijk, het tegendeel is veeleer waarschijnlijk te maken. Maar in geen geval is de slotsom gewettigd, waartoe hij nu komt. „Assurément", roept hij uit (blz. 112), „ce n'était pas le seul culte des phénomènes physiques qui pouvait inspirer de telles paroles aux pasteurs védiques!" — neen, „assurément pas", maar zij, noch eenig ander volk der wereld, vereerden de natuurverschijnselen alleen, en de uitingen waarover S. zich verbaast, worden genoegzaam verklaard door een oorspronkelijk spiritisme, dat met het fetisisme zich huwend den weg tot zulke verhevene beschouwingen baant; en wij behoeven volstrekt onze toevlucht niet te nemen tot zulke vermetele veronderstellingen als deze: „Il y a là des réminiscences d'un âge où l'on connaissait et adorait un Dieu-Esprit".

Een ander bewijs voor het monotheïsme der oude Aryers vindt Schoebel in de denkbeelden der Hindu-erâniërs over het kwaad. Goed en kwaad, dus redeneert hij — en de redeneering is een proefstuk van slechte logika — zijn volgens beiden twee eenheden, feitelijk, doch niet in beginsel aan elkander tegenovergesteld. In de gâthâs bestaat het goed vóór het kwaad, in de

mantras wordt het laatste door het eerste geheel overwonnen en vernietigd, dus beschouwden beiden het goede als de hoogste macht. Hoe is dit nu mogelijk, wanneer men zich niet verzekerd houdt, dat het zijn bron en leven in het hoogste Wezen heeft? Dit hoogste Wezen kan ook bij hen niet één met de natuur geweest zijn, want anders zouden zij slechts de fyzieke zijde van goed en kwaad gekend hebben. Bij de natuurvolken gaat het zedelijk gevoel niet vooruit, maar verzwakt steeds; 't geen zich zeer goed laat verklaren, als men steeds aan zinnelijke indrukken onderworpen is. Daarom zijn de Indiërs in 't natuurleven dan ook verder afgedwaald. *waaruit volgt* („d'où il suit" blz. 125), dat de godsdienst hunner voorvaders een merkwaardigen trap van zedelijke verheffing bereikt had. Dan volgt nog eens het vermeende hoofddogma van dien oorspronkelijken of natuurlijken godsdienst, met de bijvoeging: „Voilà la croyance de la religion naturelle, car elle est dans la nature de l'homme, et le Véda l'exprime de sa manière quant il dit: Les âmes des (hommes) pieux (*dêvayatâm manânsi*) se portent vers Agni comme les yeux se dirigent vers le soleil (*cakshûn̄shîva sûryê sam̄caranti*) RV. V, 1, 1, 4." Men moet zeggen: als dit de manier der Veden is, om zulk een monotheïstisch dogma uit te drukken, dat die manier ten minste eenigszins vreemd en vrij onduidelijk mag worden genoemd.

Inderdaad, wanneer de verbasterings-hypotheze met haar oorspronkelijk monotheïsme tot zulke redeneeringen haar toevlucht moet nemen, dan wordt het gemakkelijk haar te bestrijden. Reeds de premissen deugen niet. Wij vinden bij den schrijver zeer diepzinnige bespiegelingen omtrent de natuur van 't kwaad, die hij reeds in de zarathustrische gâthâs meent weder te vinden en die dan den grondslag zijner verdere redeneering uitmaken. Maar het steunpunt van deze bespiegelingen is een zeer twijfelachtige verklaring van het woord: *aka*, *akem*, door Haug voorgesteld en die door 't spraakgebruik van 't Zendavesta weerlegd wordt. *Akem* zou volgens Haug en Schoebel „het niet-zijn" beteekenen. In 't Baktrisch echter beduidt het onveranderd: „slecht" en niets meer. Hoe dit zij, en al hadden de dichters der gâthâs zulk een stout denkbeeld geuit, noch hun leer, noch die der Veden zou daarom dwingen, een oorspronkelijk monotheïsme bij de stamvaders der twee volken te onderstellen. De beschouwing van den strijd tusschen goed en kwaad, zoowel bij Indiërs als Erâniërs,

rust op de mythologie. Mythologie is personifiëering, vermenschelijking der natuurmachten. De begrippen: licht en duisternis, goed en kwaad, zijn in de mythologie oorspronkelijk niet onderscheiden. Aanvankelijk echter is goed daar niet anders dan gunstig, weldadig voor de menschen, kwaad, datgene wat hun schadelijk is. Bij vooruitgang in zedelijk inzicht, worden evenwel ook deze begrippen verzedelijkt; de strijd tusschen de machten van licht en duisternis, de goede en de booze godheden, wordt een strijd tusschen het zedelijk goed en kwaad, zonder dat nochtans, zelfs in het hoogontwikkelde zarathustrische stelsel, tusschen het fyzieke en moreele een scherp onderscheid wordt gemaakt. Licht en duisternis blijven niet slechts symbolen (in den zin dien wij hechten aan dat woord) van goed en kwaad, maar zij behooren er toe; de zegepraal van de lichtende goden is het onderpand, de waarborg voor de zegepraal van 't goede in de wereld. Deze voortgang van het lagere tot het hoogere, deze ontwikkeling van het „natuurlijke" dat eerst is, tot het „geestelijke" dat steeds later komt, is geleidelijk, begrijpelijk en hierendaar nog zeer gemakkelijk waar te nemen. Schoebels bewering, dat het hoogste Wezen bij de oude Aryers niet één met de natuur kan geweest zijn, omdat zij dan van goed en kwaad slechts de fyzieke zijde zouden gekend hebben, toont dat hij zich in de beschouwingen der oudheid geheel niet weet te verplaatsen. Neen, „de natuur" was voor haar het hoogste Wezen niet. Want „de natuur" is een later denkbeeld, een abstractie dat zij nog niet kende. Haar hoogste wezens waren: de maan, de nachthemel, de zon, de daghemel, de in den hemel en in alles verborgen wonende en werkende vuurgod, die in de zon en de andere hemellichamen zich openbaart en vooral als dondergod zijn macht toont. Van deze laatste voorstelling, de hoogste in den natuurgodsdienst, tot die van een geestelijk, onzichtbaar goddelijk wezen, is slechts ééne schrede. De vraag, hoe die eenvoudige herders er toe komen konden, in de overwinning en vernietiging van het kwade door 't goede te gelooven, laat ons niet verlegen. Zij zagen het en geloofden het, omdat zij het zagen. Zoo groot kon de duisternis niet wezen, in zulke dichte drommen konden de zwarte, vijandige wolkenwezens niet aanrukken, of zegevierend behield Vĕrēthraghna-Vatrahan het veld. Dit was genoeg voor hun geloof. Tusschen de natuur, waarin zij dit aanschouwden, en de zedelijke wereldorde hadden zij nog geen grenslijn getrokken. En zij wer-

den tot dit geloof niet gebracht, door monistische of monotheïstische dogmen, die misschien wettige gevolgtrekkingen zijn, door het wijsgeerig nadenken uit dit primitief geloof afgeleid, maar die zij zeker niet zouden hebben verstaan.

Hoe men, met de geschiedenis vóór zich, de mogelijkheid kan loochenen, dat een spiritualistische godsdienst met een vrij gevorderd monotheïsme zich uit natuurdienst ontwikkelt, verklaar ik niet te begrijpen. Het voorbeeld van den griekschen godsdienst zou alleen reeds genoeg zijn, om het te bewijzen. De godsdienst van Pindaros en de atheensche treurspeldichters is zoo rein zedelijk als de beste, die wij kennen, en zoo goed als geheel monotheïstisch. Zal iemand loochenen, dat hij uit den homerischen godsdienst, gelijk deze uit het naturalisme ontstaan is? Een verbastering, gelijk Schoebel wil, is historisch zonder voorbeeld en zielkundig onmogelijk. Overal waar wij verbastering waarnemen, wordt zij 't best en volledig verklaard door de wet der overleving en herleving, en dikwijls valt het gemakkelijk aan te wijzen, dat de verbastering van een hoogeren godsdienst, hetzij dat die van een vreemd volk overgenomen, hetzij dat hij door een hervormer uit het eigen volk is gesticht, aan niets anders haar oorsprong ontleent dan daaraan, dat de godsdienstige denkbeelden, voorstellingen en gebruiken eener vorige periode zich weder laten gelden. Maar dat een natie of een ras, door eigen aanleg en karakter, van nature als 't ware, in 't bezit van een reinen, geestelijken godsdienst, van een zuiver monotheïsme, terwijl het zich streng afgescheiden houdt van de vreemden die 't veracht, tot natuurdienst en ten deele tot fetisisme overslaat, is volslagen ondenkbaar en met de wet der ontwikkeling, zooals de geschiedenis haar reeds genoegzaam staaft, in lijnrechten strijd.

Wij kunnen niet bij alle bijzonderheden stilstaan, die de schrijver in zijn betoog aanroert. Zoo spreken wij niet dan terloops van hetgeen hij zegt omtrent het onsterfelijkheidsgeloof. Men vindt het zoowel bij de Hindus als bij de Erâniërs; bij de eersten in den vorm der zoogenaamde voortzettings- bij de laatsten in dien der vergeldings-theorie; m. a. w. de onsterfelijkheid is bij de vedische Hindus dezelfde voor allen, bij de Erâniërs zalig of ellendig naarmate de mensch tot de goeden of tot de boozen behoort. Wat is nu het oorspronkelijke? Naar de analogie met zijn andere denkbeelden zou men verwachten, dat Schoebel de

zedelijkste der twee theoriën, als het best passend bij de vereering van den geestelijken God, voor de oudste zou verklaren. Dat doet hij echter niet. Zijn overtuiging, dat de Hebreërs de beste vertegenwoordigers van den oorspronkelijken godsdienst zijn, verhinderde hem daarin. Dezen hebben in geen vergelding na den dood geloofd, althans eerst later hebben zij die leer aangenomen. Dus kan zij niet tot den oudsten godsdienst behoord hebben. Hoe zij dan bij de Erâniërs ontstaan is, en hoe haar aanwezigheid bij dezen te rijmen is met schrijvers bewering, dat zij al het verhevene en geestelijke in hun godsdienst aan de Joden te danken hebben, verzuimt hij op te helderen.

Doch wij laten dit punt rusten, om bij iets anders nog eenige oogenblikken stil te staan. Schoebel heeft gevoeld, dat een groot bezwaar tegen zijn theorie gelegen was in de rijke mythologie der arische volken. Bij 't aannemen der ontwikkelingshypotheze laat het ontstaan der mythologie zich gemakkelijk verklaren; niet alzoo, wanneer men uitgaat van 't geloof in een primitief zuiver-geestelijk monotheïsme. Evenwel, de hindusche mythologie is een feit, en, hoezeer zij ook door het latere stelsel gewijzigd is, men heeft zelfs recht van een erânische mythologie te spreken. Hoe is dit feit te verklaren? Hoe zijn zulke monotheïsten er toe gekomen, in zulk een vaak onzinnige mythologie te gelooven? Zooals men weet, zijn er verscheiden geleerden die de mythologie voor een deel, misschien wel geheel, uit misverstand omtrent woorden, namen en dichterlijke beelden afleiden. Het is wonder, dat S. niet beter van deze theorie heeft gebruik gemaakt, om de zijne te steunen. Hij bezigt echter een doortastender middel. Het bestaan eener indo-erânische mythologie loochent hij eenvoudig. Legenden hebben de Hindus en Perzen van hun voorvaders geërfd, maar legenden zijn geen mythologie; zij zijn een overlevering die op waarheid steunt. De mythologie der Hindus is dus niet uit een oud-arische voortgesproten. Waaruit dan? „La fable prend naissance, nous ne disons pas dans de pures imaginations, mais dans des bruits vagues et mal articulés; l'imagination travaille sur cet élément confus et en fait ce qu'elle peut faire, une fiction, un songe, c'est-a-dire un mensonge".

Die zoo iets voor een wetenschappelijke, om niet eens te zeggen wijsgeerige, verklaring van den oorsprong der mythologie wil doen doorgaan, heeft bij al zijn kennis van den Veda van de eerste beginselen der mythologische wetenschap zelfs geen

flauw begrip. Bovendien maakt hij het zich wel wat al te gemakkelijk. Gesteld, wij konden het waarschijnlijk achten, dat de Hindus, een tak der monotheïstische Aryers die geen mythologie hadden, op zulk een onverklaarbare wijs hun zuivere godsdienstleer hadden prijs gegeven voor verzinsels, droomen en leugens; dan hadden wij toch het vraagstuk, dat ons hier wordt voorgelegd, niet opgelost. Niet de Hindus alleen hebben een mythologie, maar al de volken van het zoogenaamde indo-germaansche of arische ras, en de vergelijking heeft bewezen, dat die mythologie in hoofdzaak en dikwijls zelfs in kleine bijzonderheden en namen één is. Daaruit volgt, dat zij, hoe ook gewijzigd, nog een erfdeel moet wezen, door al deze volken overgehouden uit den tijd, toen zij nog niet gescheiden waren, den tijd dus, toen de Indo-erâniërs of oude Aryers nog geen afzonderlijken tak van dat ras uitmaakten; ja, het blijkt, dat sommige mythen nog ouder moeten zijn, omdat ze bij geheel andere rassen mede worden aangetroffen Het vraagstuk moet dus geheel anders gesteld worden: Hoe komt het, zoo moet het luiden, dat de Indo-erâniërs monotheïsten waren zonder mythologie, terwijl toch al de Indo-germanen vroeger en de Hindus later weer polytheïsten waren met een nauwverwante mythologie, van welke mythologie zich ook bij de Erâniërs zoo duidelijke sporen vertoonen? Ons antwoord is: dat dit monotheïsme der Indo-erâniërs geheel onverklaarbaar zou zijn. Ik meen aangetoond te hebben, dat het op zichzelf beschouwd onwaarschijnlijk is in den hoogsten graad. De vergelijkende mythologie, wier rezultaten Schoebel eenvoudig geïgnoreerd heeft, bewijst, dat het een onmogelijkheid zou zijn. Een kleine genealogische tafel zal dit duidelijk maken:

INDO-GERMAANSCHE GODSDIENST.

Vergelijking van al zijn takken leert, dat hij een polytheïstische natuurgodsdienst moet geweest zijn.

EUROPESCHE GODSDIENSTEN DER INDO-GERMANEN.

Polytheïsme en mythologie, zich langzamerhand tot zuiverder denkbeelden en een zeker monotheïsme ontwikkelend.

INDO-ERANISCHE OF OUD-ARISCHE GODSDIENST.

Onbekend.

VEDISCHE GODSD.

Mythologisch polytheïsme met neiging om zich tot zeker monotheïsme te ontwikkelen.

ERANISCHE GODSD.

Sterk dualistisch monotheïsme met duidelijke sporen van tot een vroeger tijdperk behoorende mythologie.

Zal iemand, in historie en zielkunde niet geheel een vreemdeling, den onbekenden term van deze genealogische reeks kunnen invullen met: zuiver geestelijk monotheïsme zonder mythologie?

Doch ook geen wonder, dat de schrijver alles doet wat in zijn vermogen is, om de mythen in legenden op te lossen. De ruwste, eenvoudigste, meest naturalistische vorm van een mythe is voor hem de laatste, de verbasterdste; waar de mythe reeds in sage overgegaan of zelfs alreeds geëuhemerizeerd is, daar vindt hij den oudsten en oorspronkelijksten vorm. De mythe van Tvashtar strekke ten voorbeeld. Volgens Schoebel vinden wij dien in zijn oorspronkelijke gedaante: Genesis 4, 22. Uit de woorden, die hij bezigt, zou men opmaken, dat hij het daar meegedeelde omtrent Tubal-qaïn voor historisch houdt; maar hij is hier — misschien niet zonder opzet — eenigszins onduidelijk. Hoe het zij, Tubal-qaïn, de smid, historisch persoon, of type eener menschensoort, is de geestelijke stamvader van alle mythische smeden. In 't Zendavesta — 't is altijd Schoebel die redeneert — wordt deze aarts-smid dan reeds een mythisch, althans bovenmenschelijk wezen: gèus tashan, de vormer der aarde, de voortbrengende kracht der persoonlijk voorgestelde aarde. Toch is hij nog altijd een zedelijk persoon, die Ahuramazda ondervraagt en de menschen onderwijst, zoodat men bijkans aarzelt aan een mythe te denken. Geheel mythisch wordt hij eerst in den Veda. „Tvashtâ descend de la sphère spéculative dans celle de la nature." Hij wordt de hemelsche werkman, de vormenschepper, de smid van Indras bliksems, de vervaardiger van den heiligen beker, onderwijzer der menschen in nuttige kunsten en vormer der huisdieren; ongeveer dezelfde metéénwoord als de Wieland der germaansche, de Hephaestos en Vulcanus der grieksche en romeinsche mythen.

Op zonderlinge wijs zijn hier waarheid en dwaling dooreengemengd. Natuurlijk, dat alle mythen omtrent het kosmische, of het hemelsche, of het onderaardsche vuur, omtrent vuurgoden en goddelijke smeden hun oorsprong vinden in de uitvinding van het vuur en de bewerking der metalen. Naar zijn beeltenis schept de mensch zijn goden en elke mythologie is een overbrengen van menschelijke toestanden, hartstochten en bedrijven op de onsterfelijken in den hemel. Daarom zijn er geen goddelijke smeden geweest voordat er aardsche waren. Maar dat is nog heel iets anders, dan dat Tvashtar, Hephaestos, Vulcanus en Wieland gegemythizeerde Tubal-qaïns zouden zijn. Hoogstwaarschijnlijk is

het juist andersom. En zeker, indien de gèus tashan van 't Zendavesta iets met den vedischen Tvashtar te maken heeft, dan is het niet als de oorspronkelijke speculatieve voorstelling waarvan deze laatste de mythische, naturalistische afgeleide vorm is, maar wel als een wijsgeerige abstractie uit den ouden indo-germaanschen mythe gevormd.

De loop van zaken is vrij duidelijk. Tvashtar, in den Vedazelven, RV. II, 1, 1, 5, met Agni verbonden, is oorspronkelijk zeker het verpersoonlijkte vuur als schepper van kunsten en bedrijven, vooral van de bewerking der metalen. Gelijk men op aarde de kunstigste zaken door de smeden zag bewerken, zoo moesten — dus redeneerde de natuurmensch — ook de wonderbare werktuigen waarvan de hemelsche wezens zich bedienen, door een smid gemaakt zijn. Die smid is de vuurgod zelf. Bij voortgaande bespiegeling wordt hij vanzelf degeen, die aan alles vormen geeft, de wereldschepper. Dat dit in den Veda nieuw is, blijkt daaruit, dat Hephaestos, Vulcanus en Wieland, Tvashtars collegen bij verwante volken, zulk een hoogen rang niet bereikt hebben. Indo-erânisch zou 't echter zeer wel kunnen wezen, want in het Zendavesta zijn verwante voorstellingen te vinden. Het is echter zeer de vraag, of gèus tashan een baktrische Tvashtar is [1]).

Nog bij menig punt van Schoebels geschrift zou ik wenschen

[1]). De echte beteekenis van dezen mythischen persoon in 't Avesta is nog niet uitgemaakt. Volgens Spiegel en Justi is hij òf Ahuramazda zelf òf ook wel het lichaam van den oorspronkelijken stier, waarvan *gèus urva* de ziel is. Het schijnt, dat ook Roth zoo oordeelt. Volgens anderen is hij een genius, die met het vuur in verband staat. Of het juist is *gèus tashan* op te vatten als wereldschepper, is twijfelachtig. Letterlijk beduidt het woord: vormer van den stier, waarmee de mythische Aarts stier bedoeld wordt, tegelijk met den mythischen eersten mensch *gayô meretan* geschapen. Yaç. 46, 9, eigenlijk ook 31, 9 wordt hij van Ahuramazda onderscheiden, ofschoon op de laatste plaats gezegd wordt, dat hij in Ahuramazda was en hem behoorde, evenals Armaiti. Zeker onjuist is, wat Schoebel blz. 148 zegt: On le montre Yaç. 29, 2 interrogeant Ahuramazda sur les lois du monde physique et de la société, et les ayant connues de la bouche d'Ahura, il les enseigne aux hommes, 46, 9, par Zoroastre". Want 29, 2 is het Ahuramazda als gèus tashan zelf, die Asha ondervraagt over bepaalde punten de behandeling van 't vee of misschien den landbouw betreffende, en 49, 6 lezen wij:

Yâ tôi ashâ yâ ashâ gèus tashâ mraod
Quae tibi vera, quae vera tauri formator dixit
Ishen̄tî mâ tâ tôi vohû mananha
Optanda mihi illa tui bona mente.

hetgeen nog iets anders is dan S. er uit haalt.

stil te staan, maar ik mag niet te uitvoerig worden, en ik hoop mijn doel te hebben bereikt. Dat doel was aan te toonen, dat deze poging om door middel der verbasterings-hypotheze den godsdienst der oude Aryers te beschrijven, mislukt, en hun vermeend monotheïsme zelf een mythe is: „une fiction, un songe, c'est-à-dire un mensonge." De vraag kan echter alleen voldoende opgelost worden door vergelijkend onderzoek van de oude godsdienstige oorkonden der Hindus en der Erâniërs, zonder die der Israëlieten er in te mengen en zonder de teksten en gegevens te buigen naar een vooropgezette theorie, kortom door toepassing der methode die men tot hiertoe volgde, en die reeds eenige zekere uitkomsten heeft opgeleverd.

Mei 1873. C. P. Tiele.

AANTEEKENINGEN.

I. *Over Ashavahista, Vasishtha en Viçvâmitra.* Zie blz. 387. Over deze drie mythische personen heeft Schoebel eenige gissingen, die mij niet geheel van grond ontbloot schijnen en mij aanleiding geven tot een nieuwe combinatie, die ik waag hier met een paar woorden in 't midden te brengen. Wellicht kan zij over een belangrijk punt der oudste godsdienstgeschiedenis eenig licht werpen.

Het is bekend, dat Roth (*zur Literatur und Geschichte des Weda*) den strijd tusschen den brahmaan Vashis*th*aen den kshatrya Viçvâmitra, die de rechten van een brahmaan wilde erlangen, als een historisch voorval en beiden als werkelijke personen beschouwt, doch dat Prof. Aug. de Gubernatis (evenals Prof. Kern) hen voor mythische personen, een vuurgod en een zonnegod houdt, waartegen Dr. Muir (*Original Sanskrit Texts*, I. 2[d] Ed. p. XII, n[t] 2) zich verzet, ofschoon met de bijvoeging: „They (Vas. en Viçvâm.) may, however, have been nothing more than legendary creations, the fictitious eponymi of the families which bore the same name." Omtrent Vasish*th*a nu is Schoebel van 't zelfde gevoelen als de Gubernatis en Kern, zonder hun vermoeden te kennen, althans zonder hen te citeeren. Hij houdt hem voor een bijzondere personificatie van den vuurgod Agni, en hij meent, dat de Asha vahista, de beste waarheid of reinheid, van het Zendavesta een zarathustrische vorm van dienzelfden oud-arischen heros is; *vahista* en *vasishtha* toch zijn slechts dialektisch ver-

schillend. Viçvâmitra, „l'ami de tous," daarentegen is voor hem de personificatie van den indischen godsdienst in zijn demokratische periode, toen het priesterdom aan het hoofd van 't gezin behoorde, en hij zegt daarvan: „Il importait aux ambitieux parmi les sacerdotes, les fondateurs de la caste brâhmanique, de faire cesser cette démocratie religieuse en faveur d'une corporation dominante. Il fallait donc décrier l'ancienne constitution et la présenter comme une innovation par rapport à une organisation prétendue plus antique."

Ik geloof werkelijk, dat hij hier juist heeft gezien, doch dat wij zijn vermoeden met het gevoelen van Kern en de Gubernatis moeten aanvullen, terwijl ook in dat van Roth en Muir een zekere waarheid ligt. De strijd tusschen Vasis*th*a den vuurgod en den zonnegod Viçvâmitra (een bijzonderen Mitra) is als zoodanig een mythe, doch hij is de afbeelding, de type geworden van een historisch feit, den strijd tusschen de brâhmanen en de huisheeren, die hun recht van offeren lieten gelden en die in zijn wezen een strijd tusschen vuurdienst en zonnedienst was. De vuurdienst, welks samengestelde riten een geoefende en aaneengesloten priestercaste vorderden, had zeker aanvankelijk te worstelen met den alouden, eenvoudigen zonnedienst, die door elken huisvader kon worden verricht. Alzoo zou zich werkelijk in deze mythische verhalen een stuk oude godsdienstgeschiedenis verbergen.

Wat de vergelijking van Vasish*th*a met (Asha) Vahista betreft, zij heeft veel voor zich. Asha is in het Zendavesta bepaaldelijk de genius van het vuur als reiniger, als zoodanig hooger staande dan *atar*, het vuur, den zoon van Ahuramazda. De zarathustrische genius kan dus werkelijk uit een oud-arischen vuurgod ontstaan zijn.

II. *Over den leeftijd van Zarathustra.* Volgens Schoebel, blz. 63, is Zoroaster een vrij modern persoon. Noch in de opschriften der Hakhâmaniden, noch bij Herodotos wordt hij genoemd. Dit *argumentum e silentio* heeft echter weinig waarde. Wat Herodotos betreft, hij beschreef den perzischen godsdienst en Zoroaster was een Baktriër, de gewoonten der Perzen en niet den oorsprong hunner religie. Wat de geschriften der oud-perzische koningen aangaat, reeds Spiegel heeft terecht opgemerkt, dat zij geen aanleiding hadden Zarathustra te noemen, en wat Schoebel daarte-

gen aanvoert, bewijst niets. Immers, men zal toch Zarathustra niet na de Sâsâniden willen plaatsen, en ook in hun opschriften wordt hij, zoover wij weten, niet vermeld. De onzekerheid der berichten omtrent Z. doet hem uitroepen: „l'histoire ne se joue pas ainsi des personnes qui lui appartiennent, qui ont vécu de sa vie, qui ont fait partie de l'humanité en chair et en os.” Maar is dan ook niet de Buddha in het rijk der mythen overgegaan, ofschoon niemand zijn bestaan zal willen loochenen? Zoroaster, zegt hij verder, wordt in de gâthâs als vriend der Magers voorgesteld, en de Perzen waren de gezworen vijanden van deze laatsten. Doch die vriendschap met de Magers steunt op een zeer twijfelachtige vertaling, door Haug van Yaç. 51, 15 gegeven, waar inderdaad van geen Magers sprake is. Slechts een paar malen in 't Zendavesta worden zij genoemd, en naar het schijnt in ongunstigen zin. Bovendien waren de Perzen op de Magers niet zoo gebeten, of zij lieten, ook volgens Herodotos, alle godsdienstige plechtigheden door hen verrichten.

Op al zulke gronden echter meent S., dat Zarathustra niet vóór de Sâsâniden kan zijn opgetreden (226 n. C.). Hartung, die in zijn *Religion und Mythologie der Griechen*, I, 58 vgg. een oordeel over het Avesta waagde uit te spreken was althans nog bescheidener, toen hij de redactie van dat heilige boek in den tijd der Sâsâniden plaatste.

Hoe onmogelijk het zij, den leeftijd van Zarathustra met juistheid te bepalen, gelukkig hebben wij een datum, dat aan zulke wilde bespiegelingen een einde moest maken. Dinon, aangehaald bij Diogenes Laertius, Hermippos aangehaald bij Plinius, en de Clementinen spreken reeds van Zoroaster, en Dinon was de bekende geneesheer van Artaxerxes II (350 v. C.). De vermelding in Platos Alkibiades 122[a] laat ik niet gelden, omdat de Alkibiades voor onecht wordt gehouden. Later dan de 4e of 5e eeuw v. C. mag de zarathustrische hervorming dus niet gesteld worden. Indien het vermoeden van Paul de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 169, juist is, dat het zarathustrische stelsel als zoodanig eerst na 400 v. C. in Perzië zou ingevoerd zijn, dan zou daardoor althans het stilzwijgen van Herodotos en ook dat der oud-perzische opschriften voldoende verklaard worden.

———

DE ONSTERFELIJKHEIDS-VRAAG.

Frances Power Cobbe, *The life after death.* In de „Theolog. Review" van October, 1872.

Nauwelijks één van de duizend, meent Miss Cobbe — en wie durft haar hierin tegenspreken? — die zoo vast gelooft aan een leven na den dood, dat hij zich nooit door ernstigen twijfel daaraan zou laten verontrusten. En, voeg ik er bij, van degenen, die daaraan inderdaad gelooven, zeker slechts zeer enkelen, voor wie het hoogere leven, dat zij in de toekomst verwachten, in ernst een voorwerp is van hoop of verlangen. 't Is zoo, vaak wordt door eene geheele gemeente gezongen:

> Stille rustplaats van Gods dooden!
> 'k Denk aan u met zoete vreugd;

maar bijna niemand, die daarvan in allen ernst iets meent. Of althans, zoo er zijn, die wezenlijk met een zeker verlangen, met zoete vreugd, uitzien naar „de stille rustplaats van Gods doo-„den" dan zijn dit buiten twijfel één van beiden, óf kranken van ziel, óf stiefmoederlijk door het lot bedeelden. Trouwens, het kan ook nauwelijks anders; want een kras en onwrikbaar, een — om zoo te spreken — meer of min tastelijk en aanschouwelijk onsterfelijkheidsgeloof heeft altijd eenen zeer ongunstigen invloed op den zedelijken gezondheidstoestand der ziel. „Zulk een geloof," zegt Miss Cobbe (p. 517) terecht, „would instantaneously destroy „the perspective of this life, and nullify the whole present sy-„stem of moral tuition by earthly joys and chastisements. The „mental chaos into which those persons obviously fall who in „our days imagine that they have obtained tangable, audible and

„visible proofs of another life, supplies evidence of the ruinous „results which would follow, were any such corporal access to „the other world actually opened to mankind." Zelfs zou men bijna in de verzoeking komen om te vragen, of de wereld er voor hare zedelijke en maatschappelijke belangen wel zoo bijzonder veel aan zou verliezen, indien de menschen ophielden met te gelooven aan een leven na den dood; althans de invloed, dien het gewone geloof aan de onsterfelijkheid der ziel op het zedelijke leven uitoefent, schijnt al vrij onbeduidend te zijn. Wel zullen niet velen, met volkomene gerustheid, hun leven inrichten volgens het lage, bijna dierlijke beginsel: „Laat ons eten en „drinken: want morgen sterven wij;" maar ik zou waarlijk niet durven beweren, dat het in de eerste en voornaamste plaats de gedachte aan een leven na den dood is, die hen daarvan terughoudt. Althans doorgaans „hechten de menschen aan de voorbij„gaande belangen dezer aarde een gewicht, dat niet alleen buiten „alle evenredigheid te groot, maar zelfs ongerijmd zou zijn, „indien zij den dood hielden voor een voorspel van een hooger „bestaan." p. 506 s.

En toch, om andere redenen, zou het voor onze zedelijke en godsdienstige belangen een onherstelbaar verlies zijn, indien het onsterfelijkheidsgeloof ons geheel moest ontvallen. Het is toch niet mogelijk, om wezenlijke liefde toe te dragen aan zulk eenen God, die de liefde der menschen zoo weinig op prijs stelt, dat hij „zijne heiligen de verderving laat zien." p. 508. Wel hebben vrees voor de hel en hoop op den hemel feitelijk niet veel invloed op de zedelijkheid; of, voor zoover als zij dien hebben, is deze invloed meer nadeelig dan voordeelig; aangezien deze hoop en vrees den plicht verlagen tot „that *Otherworldliness*, which „is only harder and more selfish than *Worldliness* pure and sim„ple." Niets, wat gevaarlijker is voor de ware zedelijkheid, dan die devotie, welker eenig doel de hemel is; hemelcandidaten zijn doorgaans miserabele wereldburgers; zulke devoten haten en verdoemen elkander, echt schriftuurlijk, meenen zij, en zeker correct naar de regelen der dogmatiek, gelijk dan ook de „ran„cune de dévot" spreekwoordelijk is. Maar toch, „wij hebben be„hoefte aan een horizont zonder grenzen, zullen wij ons eenige „voorstelling vormen van de grootheid en heiligheid der zede„lijke onderscheidingen. *Theoretisch* zou men weldra goed en „kwaad beschouwen als zaken van ondergeschikt belang; *practisch*

„zou de deugd, die toch binnen kort zou eindigen, aan de be- „proefde ziel geen inspanning waard dunken, terwijl de zonde „eene al te nietige beuzeling zou schijnen te zijn, om er zoo bij- „zonder veel wroeging of verontwaardiging over te gevoelen" p. 509. Zeker hebben die helden, die hun leven prijsgaven voor een edel doel, dit nooit gedaan om den hemel te verdienen; maar zij hebben toch wel geloofd, dat zij daardoor niet voor eeuwig afstand deden van hun aandeel aan den zedelijken vooruitgang en aan de gemeenschap met God. „Het laat zich waar- „lijk niet inzien, hoe eenige deugd ons zou kunnen dringen, om „voorgoed van de deugd afstand te doen, hoe liefde tot God „iemand bereidvaardig zou kunnen maken, om voor altijd zich „het genot van deze liefde te ontzeggen." p. 510.

Er hangt inderdaad zeer veel voor ons van af, welk eene oplossing het probleem der onsterfelijkheid te gemoet gaat, wanneer de moderne wereldbeschouwing algemeen geworden zijn zal. „Blijft „ook na den val van het supraturalisme het geloof aan een „leven na den dood nog een algemeen erkend geloofsartikel, dan „zal de godsdienst, nu vrijgemaakt van alle vrees voor de hel, „een veel grooteren invloed verkrijgen dan het oude geloof bezit- „ten kon; want de nieuwere opvatting der godsdienst stemt over- „een met al de edelste zijden der menschelijke natuur, zonder „iets te bevatten, wat gevoel of verstand beleedigt. Loopt daar- „entegen de tegenwoordige exclusieve toewijding aan de natuur- „wetenschappen ten slotte uit op volslagen wantrouwen ten aan- „zien van onze geestelijke vermogens, dan blijft het geloof aan „de onsterfelijkheid in nevelen gehuld, en zal de godsdienst on- „vermijdelijk den invloed grootendeels moeten verliezen, dien zij „tot dusver op de menschelijke harten geoefend heeft." p. 508. Wat pleit er dan voor, dat het onsterfelijkheidsgeloof den dood van het supranaturalisme zal overleven, en op welke gronden zullen wij dat geloof het best kunnen bouwen? Zietdaar eene vraag, tegenover welke wij thans een eigenaardig standpunt innemen, nu wij den ouden bodem verloren, en nog niet recht voet op den nieuwen gezet hebben [1]).

---

[1]) "Een ellendig schijn-wetenschappelijk geschrift," zegt Miss Cobbe p. 510 met recht, „nml. *Le lendemain de la mort*, van Louis Figuier, heeft reeds vier „uitgaven in even zooveel maanden beleefd. Eenvoudige lezers vragen om brood „en de Franschman stopt hun een bonbon in den mond".

De tijd is voorbij, dat men nog vrij algemeen meende, de onsterfelijkheid der ziel te kunnen betoogen, hetzij dan door een logisch bewijs met wijsgeerige gronden, hetzij door het in het licht stellen van de echtheid en geloofwaardigheid van de zoogenaamde oorkonden van supranatureele openbaringen over dit onderwerp, gelijk inderdaad geen wetenschappelijk mensch meer uit de (verdichte) opstanding van Jezus, die in dat geval iets anders dan een mensch, de tweede persoon in de drieëenheid is, tot de geestelijke opstanding van wezens, die niets zijn dan gewone menschenkinderen, zal besluiten, al pleit de dood van Jezus (niet zijne »supposed Resurrection") krachtig voor de onsterfelijkheid, gelijk immers het graf van eenen beminden vriend voor menigeen de geboorteplaats van zijn geloof is. Nog veel minder bestaat er eenig uitzicht, om op natuurwetenschappelijken weg te komen tot eene bevredigende oplossing van het vraagstuk; want de „wetenschap weigert, ook maar één enkel woord, hetwelk de hoop der onsterfelijkheid begunstigen zou, te spreken, „al zegt zij evenmin één enkel woord, hetwelk deze hoop zou vernietigen," p. 512. En wat de zoogenaamde metaphysische bewijzen voor de onsterfelijkheid aangaat, dezen gaan wezenlijk altijd uit van de onderstelling, dat stof en geest eene tegenstelling vormen; maar deze onderstelling zelve wordt hoe langer zoo meer, en dit niet zonder reden, met wantrouwen aangezien. p. 513.

Hierbij komt nog, dat zich de kracht van zeer vele gronden, die tegen de onsterfelijkheid pleiten, niet zoo gemakkelijk wegredeneeren laat. Wat leert de ervaring? Immers dat er van den mensch, als hij sterft, voor zoover als dit onder onze waarneming valt, even weinig als van het dier, iets anders overblijft, dan alleen de elementen, waarin zijn lichaam zich oplost. Bovendien, wij vinden zelfs niet eens eenen vasten bodem voor de voorstelling, als wij ons den toestand der ontslapenen willen denken. Hoe zullen de gestorvenen overgebracht worden in hunne nieuwe verblijfplaats? waar kan deze verblijfplaats zijn in het astronomisch heelal? En hoe is leven en bewustheid denkbaar zonder hersenen of eenig zintuig? Verder: indien de mensch onsterfelijk is, dan moet hij op een bepaald moment van zijne ontwikkeling een onsterfelijk wezen zijn geworden: want zinnelijke geboorte als zoodanig kan toch niet aan onsterfelijke wezens het aanzijn geven. En omhelst men de theorie van Darwin,

dan staat men voor de vraag, wanneer dan wel voor het eerst het sterfelijke schepsel eenen erfgenaam der onsterfelijkheid gebaard heeft. p. 514. Men moet toegeven, meent de Schrijfster, dat de gronden tegen de onsterfelijkheid zeer zwaar wegen, en dat er weinig aan scheelt, of zij maken het geloof aan de onsterfelijkheid tot eene logische ongerijmdheid; om deze reden hebben wij een zeer zwaar tegenwicht noodig, zal de balans naar de zijde des geloofs overslaan.

Dit groote tegenwicht vindt Miss Cobbe in hetgeen zij „het mo„reele argument" noemt, en dat neerkomt op het aan onze geestelijke natuur beantwoordende „geloof," met name op het „ver„trouwen op goedheid, rechtvaardigheid, trouw en liefde, en op „de verpersoonlijking van dit alles in den Heer des levens en „des doods." p. 515. Zij verklaart dan ook, dat een betoog van dezen aard alleen bewijskracht kan hebben voor zulke lezers, die toegeven, dat „geestelijke dingen geestelijk, en zedelijke din„gen zedelijk onderscheiden moeten worden, en dat 's menschen „zedelijk en godsdienstig gevoel iets meer is dan eene illusie," maar dat het krachteloos is tegenover allen, „die alleen maar „gelooven in voedsel en huizen, in spoorwegen en fondsen, in „zwaartekracht en electriciteit, niet in zelfopofferende liefde, niet „in rechtvaardigheid, niet in God". Miss Cobbe maakt zich sterk, om voor eerstgenoemde lezers, tegenover de bezwaren, die het onsterfelijkheidsgeloof drukken, zedelijke bewijzen ten gunste van dit geloof te stellen, die talrijk en krachtig genoeg zijn, om den evenaar naar de zijde van het geloof te doen overslaan.

Te dien einde ontwikkelt de Schrijfster een zevental bewijzen; of liever, zij zoekt aan te toonen, dat men altijd ten slotte aanlandt bij het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel, als men van 's menschen zedelijke en godsdienstige bewustheid uitgaat.

Haar eerste en voornaamste argument, dat zij althans het uitvoerigt ontwikkelt, is het voor het menschelijke gevoel volstrekt onuitstaanbare van de gedachte, dat hier of namaals geen recht en gerechtigheid wezen zou. Geene menschenziel, zegt zij, kan deze gedachte dulden of verdragen. Moeten wij aannemen, dat boosheid en dwingelandij ten slotte zullen zegevieren, terwijl deugd en heldengeest eindelijk het onderspit zullen delven, dan zou er uit de diepten onzer ziel een ernstig protest daartegen oprijzen, en wij zouden den hemel doen weergalmen van onze kreten van verontwaardiging en rebellie. p. 518.

In alle godsdiensten der wereld drukt zich deze onze zielsbehoefte aan recht en gerechtigheid uit, en zelfs de leer van „Karma" — eene onverbiddelijke vergeldingstheorie — bewijst, dat men het misschien zonder God nog kan doen, maar dat men zonder geloof aan gerechtigheid niet leven kan. Ja, het valt der menschelijke rede gemakkelijker, om aan te nemen, dat de bewustelooze grondstoffen de zedelijke orde in het aanzijn geroepen hebben, al is dit eene openbare ongerijmdheid, dan het den menschelijken geest valt, om er zich bij neêr te leggen, dat er nergens zulk eene zedelijke orde zou wezen. Ook is het een feit, dat de zedelijke ontwikkeling van alle volken altijd gelijken tred gehouden heeft met de ontwikkeling van het geloof aan eene rechtvaardig vergeldende macht in de wereld, onafhankelijk van en verheven boven de menschelijke justitie. De vele ervaringen van het tegenovergestelde brachten veel minder tot ongeloof aan die hoogere gerechtigheid, die de wereld regeert, dan tot allerlei hypothesen, om deze bijzondere gevallen zoo te verklaren, dat het geloof aan de gerechtigheid daarmede bestaanbaar bleef; ja „de „helft van de mythen der oudere volken zijn eigenlijk slechts „hypothesen, dienende tot rechtvaardiging van de goddelijke „gerechtigheid," zoogenaamde theodiceeën p. 519. Ja, wat meer zegt, de geheele literatuur, geschiedboeken zoowel als dichtwerken, zij doet hulde aan de idee der objectieve gerechtigheid: want zij getuigt niet alleen krachtig van het volstrekt algemeene verlangen, dat er overal ten laatste recht en gerechtigheid geschiede, maar zij gaat ook uit van een bepaald vertrouwen op de rechtvaardige Nemesis in de wereld. p. 520 sq

Vanwaar dit bepaalde vertrouwen? hoe is het te verklaren?

De hypothese van Johnson, nml. dat onze hartstocht voor recht en gerechtigheid alleen zou voortkomen uit de vrees, dat wij ten laatste van de ongerechtigheid schade moeten lijden, is onhoudbaar tegenover deze twee feiten, 1°. dat wij waarlijk niet allen zoo goed zijn om van de gerechtigheid niets te vreezen te hebben; en 2°. dat onze belangstelling in recht en gerechtigheid zich veel verder uitstrekt dan tot den engen kring onzer eigene persoonlijke belangen.

Even weinig bevredigt de hypothese van het utilitarianisme, volgens welke onze verwachting van recht en gerechtigheid het resultaat zou zijn van talloos vele waarnemingen, die zouden bewijzen, dat de gerechtigheid zich ten slotte altijd luisterrijk weet

te handhaven. Maar geene generatie van menschen werd ooit met zulke ervaringen begunstigd, zoo weinig, dat wij niet in staat zouden zijn, om door een overwicht van juist tegenovergestelde ervaringen dengene tot zwijgen te brengen, die de stelling wilde verdedigen: „Deugd wordt altijd gestraft, boosheid en huichelarij „ten slotte altijd beloond." p. 522. Door tal van sterk in het oog springende feiten stelt Miss Cobbe het inderdaad in het klaarste licht, dat het onmogelijk de „ervaring" kan wezen, die ons aphorismen als de volgende heeft geïnspireerd: dat de boosheid eindelijk vreeselijk ten val komt, dat de raven den moord aan het licht brengen, dat eerlijkheid het langst duurt, en dat de rechtschapen mensch nooit verlaten is, noch zijn zaad gedoemd om brood te bedelen. p. 523 sq. Veeleer pleit alles er voor, dat de verwachting van recht en gerechtigheid is, „eene zeker onvolkomene en ge„brekkige intellectuëele uitdrukking van eene groote zedelijke „intuïtie, die zelve een laatste feit van onzen zedelijken aanleg is." Alle diepste, maar daarom ook duistere intuïtiën laten zich slechts onvolmaakt in bepaalde ideeën overzetten, en deze overzettingen zijn altijd met dwalingen vermengd. Wij gevoelen, dat er recht en gerechtigheid in de wereld moet regeeren; maar als wij nu dit gevoel overzetten in eene idee, dan komen wij er van zelf toe, om het groote drama van het heelal zoo te schilderen, dat het binnen onzen eigen gezichtskring afgespeeld wordt. Bij hoogere ontwikkeling laten wij deze vertolking, die tot een lager standpunt van zedelijke bewustheid behoort, natuurlijk vallen; maar ons geloof aan recht en gerechtigheid blijft, in spijt daarvan, onaangetast en onaantastbaar bestaan. p. 524 sq.

Wordt er nu reeds in deze wereld voldaan aan den eisch van recht en gerechtigheid? Het is wel zeer ver van daar! zegt de Schijfster, en zelfs zijn er duizende gevallen, dat er in dit leven niet eens plaats voor de vervulling der gerechtigheid is. Als tyrannen met hunnen jongsten ademtocht de kroon zetten op de pyramide hunner misdaden, als martelaars sterven onder folteringen van lichaam en ziel, dan is er geene gewetenswroeging in de eene, of geen vreugdegevoel in de andere ziel denkbaar, die het evenwicht zouden kunnen herstellen. Nu zegge men niet, dat zulke gevallen meer uitzondering zijn dan regel; laat het zoo zijn! maar één enkel feit van positieve onrechtvaardigheid jegens één enkel individu decideert deze vraag: de eisch der gerechtigheid is op aarde niet vervuld, indien er sedert de schep-

ping ook maar één zoodanig geval geweest is, terwijl er nu duizende en duizende gevallen van de meest schreeuwende ongerechtigheid geweest zijn, die zich altijd weder herhalen. Geen sprekender voorbeeld daarvan dan de kruisdood van Jezus Christus! Hoevelen bovendien zijn tot lijden gedoemd wegens de misdaden van anderen. „Gezondheid en kwalen, eer en schande, „rijkdom en armoede, al het uitwendig goed of kwaad, wij heb- „ben het veel meer nog te danken of te wijten aan de deugd „en ondeugd van ouders en verwanten dan aan eenige verdienste „of schuld van ons zelven." En hoe ongelijk wordt de zonde der menschen gestraft! „Wat mij betreft, voor mij is de quaestie „beslist, als ik denk aan de duldelooze wreedheid, waarmede de „zonde der onkuischheid bij vrouwen wordt bestraft, vergeleken „met de vrijheid van alle onheil en ongemak bij die mannen, „die deze ongelukkigen hebben verleid." — „Het vreeselijke van „zulke gevallen ligt vooral hierin, dat de vrouw ten gevolge „van haren val meestal reddeloos in het diepste zondeverderf „wordt gestort, terwijl de lichte straf van den man hem levens- „lang gelegenheid geeft, om op den weg der deugd terug te kee- „ren." Verder wijst Miss Cobbe nog op die tallooze ongelukkigen, die in vroeger tijd als heksen en toovenaars verbrand zijn, op de vele slachtoffers van het bijgeloof en de ketterjacht, op de slaven in de oude en nieuwe tijden, en eindelijk op het smartvolle lijden van onschuldige kleine kinderen en van dieren — dit alles, neen, het laat geen plaats meer over, om er aan te twijfelen, dat de gerechtigheid vaak niet vervuld wordt; veeleer schijnt de geheele geschiedenis niet veel anders te zijn dan een aaneengeschakeld verhaal van onrecht op onrecht.

Tegenover dit alles blijft er alzoo niets over, dan het geloof aan een ander leven. Het zedelijk bewijs voor de onsterfelijkheid, ontleend aan de overweging van hare noodzakelijkheid „to give ethical completion to the order of Providence", is volkomen onwederlegbaar. „Man's noblest and most disinterested „passion — a passion which may well be deemed the supreme „manifestation of the Divine element in his nature — will, if „death be the end of existence, have proved a miserable delu- „sion; while God Himself will prove to have created us, chil- „dern of the dust, to love and hope for Justice; but Himself to „disregard Justice on the scale of a disappointed world." pag. 525—528.

Een *tweede* bewijs voor de onsterfelijkheid ontleent de Schrijfster aan het feit, dat het doel van het menschelijke leven, hetzij men dit alleen stelle in een zeker overwicht van het geluk boven de ellende, hetzij men denke aan het hoogere zedelijke en godsdienstige levensdoel, in dit leven meestal niet bereikt wordt en zelfs in vele opzichten niet bereikt worden kan. Het geloof nu vordert, dat alle weldadige doeleinden Gods ten slotte bereikt zullen worden. Hieraan sluit zich, als *derde* bewijs, het bekende argument aan ontleend aan het feit, dat de mensch geschapen is met eenen aanleg, veel te verheven, om zelfs in het allergelukkigste geval tot volkomen ontwikkeling te kunnen komen. „No man had ever „yet reached his loftiest mental stature, or the plenitude of „moral strength and beauty of which he is capable."

Vooral ontwikkelt de Schrijfster, ten *vierde*, voortreffelijk, dat de liefde ons dringt, om aan de onsterfelijkheid te gelooven, en dat het bewijs der liefde voor millioenen harten meer afdoet dan eenig ander. Het is de vraag, of het voor ons niet gelukkiger zou wezen, nooit intensieve liefde te hebben gevoeld, indien wij niet geloofden, dat „de vele wateren" van de stroomen in het doodenrijk „de liefde niet kunnen uitblusschen." Zonder geloof aan haren eeuwigen duur wordt zij eene foltering. „Te denken „aan iemand, wiens innigst Zelf voor ons de grootste schat in „de wereld is, het schoonste en meest gezegende ding, dat God „ooit gemaakt heeft, en daarbij te gelooven, dat dit hart eens „zou ophouden te bestaan, al die liefde voor eeuwig voorbij en „vergeten — dat is een zielestrijd, die ons den moed zou ont„nemen om ons hart voor de liefde te ontsluiten, indien er geen „straal van hoop op een hooger leven in onze harten scheen." Maar bovendien, de liefde kondigt zich zelve als eeuwig aan; zij heeft in hare teederheid een element van oneindigheid, en wij spreken, ook al weten wij vaak niet recht wat wij daarmede meenen, vaak van „onsterfelijke liefde" Bedriegt ons dit gevoel, weg dan met alle geloof! „Mephistopheles is on the throne of „the universe." p. 528—532.

Een *vijfde* bewijs voor de onsterfelijkheid, waaraan de Schrijfster groote waarde schijnt te hechten, wordt door haar ontleend aan de liefde Gods. Ook voor God zou de liefde eene bron van eindelooze smarten zijn, indien de voorwerpen zijner liefde in het niet moesten vergaan. Dit argument deelt zij mede in eenige versregels uit Newman's *Theism*, p. 75, waarvan deze de quintessence uitmaken:

„If our highest feelings, and the feelings of all the holy,
„Guide rightly to the Divine heart, then it would grieve likewise,
„And grieve eternally, if Goodness perish eternally.″ . . . .
„In short close friendship between the Eternal and the Perishing
„Appears unseemly to the nature of the Eternal,
„Whom it befits to keep his beloved, or not to love at all.''

Miss Cobbe dwaalt evenwel, als zij zegt, dat dit argument nooit die aandacht getrokken heeft, die het verdient, aangezien Jezus het reeds gebruikt, als hij zegt: „God is niet een God van dooden, „maar van levenden: want zij leven hem allen.''

Terwijl de Schrijfster nu de verdere argumenten voor de onsterfelijkheid, (bijv. de veredelende invloed van het onsterfelijkheidsgeloof, enz.) met stilzwijgen wenscht voorbij te gaan, wijst zij nog alleen op twee vormen, waarin de mensch eene meer of min onmiddellijke bewustheid van een leven na den dood bezit, en wel

1°. op de algemeene duistere bewustheid van de massa der menschen, dat de ziel van een mensch nooit sterft en 2°. op de bijzondere levendige bewustheid der vromen, dat hunne geestelijke vereeniging met God eeuwig blijft.

Eerstgenoemde bewustheid heeft al de kenmerken van een, niet traditioneel verkregen, maar instinktief geloof. „It projects „such various, and even contrasted ideals of the future world „(e. g. Valhalla and Nirvana), that it must be supposed to have „sprung up indigenously in each race, and by no means to have „been borrowed by one from the other.'' Het hangt niet onmiddellijk samen met „the Expectation of Justice,'' waarvan reeds vroeger sprake was, omdat deze laatste in betrekkelijk veel lateren tijd haren horizont uitbreidt tot over de grenzen van dit aardsche leven. „That the Creator of the human race „should have so formed our mental constitution, as that such a „belief should have sprung up and prevailed over the whole „globe, and yet that it should be from first to last a mistake, „is an hypothesis, which Faith cannot endure. The God of „Truth will have deceived the human race, if the soul of a man „dies with his body.'' p. 534.

Het persoonlijk gevoel eindelijk, dat men in eene betrekking met God getreden is, die nooit kan eindigen, is alleen het deel van zeer vrome menschen. Het feit van zoodanig gevoel kan niet geloochend worden. Het heeft voor ons, onder andere, deze

waarde, dat wij bij deze vroomsten in het volle daglicht zien, wat bij ons zelven nog altijd meer of min in schemering is, en dat het ons leert, hoe zulke overtuigingen in de ziel tot stand komen. p. 535.

Zieldaar in korte trekken den inhoud van Miss Cobbe's veelszins belangrijke studie. Hare groote verdienste is zeker wel hierin te zoeken, dat de Schrijfster zich zoekt te onthouden van iedere poging, om de onsterfelijkheid der ziel te betoogen door logische redeneeringen, en dat zij zich helder bewust is, dat ieder zoodanig betoog, van nabij bezien, reeds uitgaat van de onderstelling der waarheid van hetgeen men betoogen wil. In weerwil daarvan heeft zij zelve zich niet volkomen van deze logische zonde weten vrij te houden, wat waarschijnlijk hieraan toe te schrijven is, dat zij hare argumenta moralia nog altijd te veel behandelt als argumenta pro immortalitate animi, terwijl de eenig mogelijke gronden, waarop men het onsterfelijkheidsgeloof kan bouwen, eigenlijk slechts gronden of feiten zijn, geschikt om het *geloof* aan de onsterfelijkheid te rechtvaardigen, niet om de zaak zelve te betoogen. Immers het is onjuist, dat het feit der disharmonie van de zedelijke verdiensten en het zinnelijke levenslot als zoodanig reeds voor de onsterfelijkheid der ziel zou pleiten. „Het „is volmaakt goed, dat de physische wereld geregeerd wordt „door wetten, die zich om de zedelijkheid niets bekommeren; „op de onveranderlijke noodzakelijkheid, die op het gebied der „natuur regeert, rust al onze natuurkennis en onze heerschappij „over de natuur. Bovendien bedoelen wij met het zedelijke le„ven alleen het zedelijke geluk, en hier is niet de minste wan„verhouding te bespeuren." Indien de tegenwoordige wereld, die een werk van God is, niet geregeerd wordt door de gerechtigheid: wat grond dan om aan te nemen, dat dit wel zoo zal zijn in de toekomstige wereld? Het is toch eene meer dan zonderlinge meening, dat er hier op aarde door de goddelijke gerechtigheid veel verwaarloosd zou zijn, met het doel om de fouten van het heden namaals te herstellen, even alsof de disharmonie van zedelijkheid en levensgeluk eene soort van Debet- en Credit-rekening zou wezen voor de eeuwigheid. Even weinig bewijst de onmogelijkheid, om reeds hier die zedelijke volkomenheid te bereiken, die toch de plicht onvoorwaardelijk gebiedt, dat er een tweede leven zal volgen. Immers de plicht gebiedt, dat de zedelijke wet hier op aarde, nu reeds, door ons vervuld

worde, en in het plichtgebod ligt niets, wat op de mogelijkheid wijst, dat men in een later leven zou kunnen volbrengen wat men hier verzuimd heeft te doen. „Of anders, is God zulk een „wezen, hetwelk eischen doet aan zijne schepselen, die dezen we- „gens hunne natuur zelve niet kunnen volbrengen, welke grond „is er dan om aan te nemen, dat die God, die immers nu reeds „deze volbrenging onvoorwaardelijk eischt, ons later in toestan- „den zal plaatsen, waarin zij beter dan thans mogelijk zal zijn? „Ja, al deed God dit, daarmede zou nog niets weggenomen „worden van de schreeuwende onrechtvaardigheid en ongerijmd- „heid, dat God reeds hier het voor ons onmogelijke onvoorwaar- „delijk van ons vordert".

Het zou mij gemakkelijk vallen, eene reeksvan zoodanige bedenkingen tegen het betoog van Miss Cobbe in het midden te brengen. Maar ik doe dit liever niet, omdat zij eigenlijk slechts gericht zijn tegen de min juiste formuleering van haar betoog, en niet tegen de wezenlijke bedoeling daarvan. Had Miss Cobbe zich gestreng gehouden aan haar uitgesproken beginsel, dat er van wetenschappelijk betoog der onsterfelijkheid geene sprake kan zijn, en dat het alleen een postulaat van eene gezonde ziel is om aan de onsterfelijkheid te gelooven, in zoover als dit geloof alleen in staat is, om de ware harmonie in ons innerlijk bestaan tot stand te brengen en te verzekeren, dan zou zij den vorm van haar betoog natuurlijk hebben gewijzigd, en dan had zij alles, wat zij nu aanvoert, even goed kunnen gebruiken, slechts in eenen eenigszins gewijzigden samenhang. Het kan den eenigszins wijsgeerig gevormden lezer niet bijzonder moeielijk vallen, om in de gedachte de daartoe noodige correcturen aan te brengen in Miss Cobbe's betoog, en dan zeker zal hij de Schrijfster dankbaar zijn voor het vele schoone, daarin uitgesproken.

S. Hoekstra Bz.

'T VERHAAL VAN PAULUS' VLUCHT UIT DAMASKUS.

2 Kor. XI: 32, 33; XII: 1, 7a.

Een Interpolatie.

Langzaam maar zeker schijnt in de naaste toekomst 't vermoeden te zullen veld winnen, om eindelijk tot historische zekerheid te worden, dat geen der brieven van Paulus in hun geheel op den naam van echte geschriften mogen aanspraak maken; niet zoo zeer nog omdat de ware lezing op tal van plaatsen in geen der handschriften noch vertalingen is bewaard gebleven, alswel omdat geheele perikopen zijn tusschengevoegd en andere op allerlei wijzen geïnterpoleerd en daardoor vaak onverstaanbaar geworden zijn. De theologische wetenschap zal, zoo stel ik mij voor, een nieuw tijdperk van haar bloei inwijden met een nauwgezette kritiek van de vier „algemeen als echt erkende" brieven van Paulus.

Zij zal aanwijzen, dat hun titel moest zijn: De brieven van Paulus na den dood des schrijvers in 't licht gegeven met verklaringen en aanteekeningen.

Voor 't oogenblik zijn de theologen, voor zoo ver hun tijd niet is ingenomen door den kerkelijken strijd, nog altijd bezig met 't verduwen en zich assimileeren van de resultaten van Baur, en dit werk kost zooveel krachtsinspanning, dat vooralsnog 't gewicht van anderer onderzoekingen niet licht in 't oog zal vallen, laat staan worden erkend. Daaraan ongetwijfeld is het te wijten, dat, wat hier en elders is gedaan om te komen tot een gezuiverden tekst van de genoemde brieven, nauwlijks opgemerkt, door niemand tennaastenbij is gewaardeerd.

Misschien verwacht nu de lezer, dat ik mij zal aangorden om op dien arbeid de aandacht te vestigen, — doch, gelijk ik reeds

zeide, het zou niets baten; het is daartoe nog niet de tijd. Bovendien, wat door den in dezen opzichte meest doortastenden kritikus Chr. Herm. Weisse geleverd is, is zulk een *indigesta moles*, dat er heel wat studie toe noodig zal zijn, om een voldoend inzicht te verkrijgen in de beginselen, waarvan hij is uitgegaan, en de gronden te ontdekken, waarop hij gebouwd heeft. Verbeeld u: een boekje van vijf en zestig, zegge 65 blz., getiteld: Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper u. Kolosser von Ch. Herm. Weisse, herausgegeben von Dr. E. Sulze, 1867. Van die 65 blz. worden er 18 ingenomen door een inleiding van Dr. Sulze; de overige 47 blz. bevatten in twee kolommen den griekschen tekst en de duitsche vertaling van 'tgeen er van genoemde brieven overgebleven is, nadat ze Weisse's zuiveringsproces hebben ondergegaan. De noten aan den voet der blz. bestaan uit niet veel meer dan enkele aangehaalde plaatsen van 't N.T. Daaruit heeft de goedgunstige lezer te raden, wat den schrijver bewogen heeft deze woorden, dit vers, die perikope aan Paulus te ontzeggen. De uitgever verklaart in zijn inleiding, dat Weisse daaromtrent niets schriftelijks heeft nagelaten; alleen deelt hij eenige mondelinge opmerkingen mee van geheel algemeenen aard over 't verschil in stijl tusschen Paulus en den interpolator van den brief aan de Romeinen; zij beslaan nog niet één bladzijde. Ach! „hij, die allen is voorgegaan, liet zonder andwoord ons waarom staan!"

Zoover ik heb kunnen nagaan altans is Weisse inderdaad allen voorgegaan met de meening, dat juist de brieven aan de Romeinen, Galaten, Filippiërs en Kolossers geïnterpoleerd zijn. Hierbij doet zich 't merkwaardige verschijnsel voor, dat dezelfde kritikus van den 1sten aan de Korinthers verzekert: „Von der Hand des Apostels Paulus besitzen wir eine Urkunde, welche in allen ihren Theilen den Stempel der vollständigsten Integrität und Aechtheit trägt, und uns ein klares, innig lebendiges, in den schärfsten Zügen ausgeprägtes stilistisches Bild seiner persönlichen Eigenthümlichkeit giebt. Diese Urkunde ist der erste Korintherbrief." Dezelfde brief dus die, ten onzent door den heer Straatman [1]) scherp onderzocht, gebleken is alles behalve vrij te zijn van zelfs zeer belangrijke interpolaties.

---

[1]) Kritische Studiën over den 1sten brief van Paulus aan de Korinthers, 1e stuk, 1863, 2e stuk, 1865.

Dan reeds in 1836 was Schrader [1]) op 't spoor gekomen van een onecht tusschenvoegsel in den 2den brief aan de Korinthers: de perikope VI: 14—VII: 1. Deze zijne meening, waaraan vervolgens H. Ewald [2]), Holsten [3]), Straatman [4]), hun instemming hebben betuigd, op verschillende, doch onderling niet strijdende gronden, mag nu wel als een vaststaande uitkomst der wetenschap worden aangemerkt. Zoo noodig evenwel zouden er nog enkele bewijzen voor de onechtheid dezer verzen bij de reeds geleverde kunnen worden gevoegd; bijv. niet alleen 't verbreken van den samenhang, maar ook de onpaulinische opeenstapeling van vragen in vss. 14—16, de formule *καθὼς εἶπεν ὁ θεός* om een aanhaling uit 't O. T in te leiden, *διό* [5]) met een imperat., dat niet bij Paulus voorkomt, dan op de twee onechte plaatsen Rom. XV: 7 en 1 Kor. XIV: 13; behalve de hapaxlegomena *ἑτεροζυγοῦντες*, *μετοχή*, *συμφώνησις*, *συγκατάθεσις*, *μολυσμός*, *φόβος θεοῦ*, ook nog *κοινωνία πρός μέρις*, (Kol. I: 12) en de zuiver joodsch-christelijke woorden *ἀνομία* en *ἁγιωσύνη*, van welke het zoo onwaarschijnlijk is, dat ze door Paulus zijn gebruikt, dat daardoor ook Rom. VI: 19 en Rom. I: 4 [6]) onder zware verdenking komen van niet paulinisch te zijn. Opmerking verdient verder de vorm *ἐξέλθατε*, die volgens prof. Cobet [7]) alleen hier bij Paulus voorkomt. Reeds is er gewezen op de joodsch-christelijke strekking van vss. 14—16a en VII: 1. Er rest alleen aan te wijzen, wat den interpolator bewogen heeft, om uit de Schrift aan te toonen, dat wij zijn een tempel des levenden Gods. Daar 't onderzoek hiervan ons thans te ver zou leiden, komen wij er een andermaal op terug.

Staat het alzoo genoegzaam vast, dat 2 Kor. VI: 14—VII: 1 een den samenhang verbrekend onpaulinisch stuk is, nemen we

---

1) Der Apostel Paulus.

2) H. Ewald die Sendschreiben des Ap. Paulus, 1857.

3) Zum Evangelium des Paulus u. des Petrus, blz. 387.

4) Krit. Stud., le stuk blz. 138—146.

5) Dit woord behoort nl. niet tot de daarop volgende aanhaling.

6) Het komt mij voor, dat Holsten (zie boven blz. 424—427) met zijn betoog, dat Rom. I: 2—4 „kein reiner ausdruck der Christologie des Paulus ist" en „mit der sonstigen Christologie des Paulus in *widerspruch* steht," tevens heeft uitgemaakt, zonder dit evenwel uit te spreken. dat die verzen niet van Paulus zijn.

7) Novum Testamentum ad fidem Cod. Vat. bl. LXV.

daarbij in aanmerking, dat Dr. Matthes [1]) bereids heeft aangetoond, dat ook XII: 12b een onecht toevoegsel is, of liever, dat Dr. M. A. N. Rovers [2]) waarschijnlijk gemaakt heeft, dat dit oordeel moet worden uitgestrekt over XII: 11b—12, dan rijst de vraag: zouden er niet nog meer interpolaties in dezen brief worden gevonden? Te eerder, voor wie met schrijver dezes de overtuiging heeft, dat onze brief, voor hij in den kanon wierd opgenomen, een treurige geschiedenis achter zich had, dat hij namelijk is ontstaan uit de bijeenvoeging van twee brieven van Paulus meer of min in hun geheel, waarvan de oudste hoofdst. X—XII en VIII, de jongste hoofdst. I—VII en IX [3]) bevatte.

Wanneer werkelijk zoo iets met Paulus' brieven heeft kunnen geschieden, hoe veel te meer kunnen ze dan ontsierd zijn door allerlei natuurlijk meestal zinstorende tusschenvoegsels!

Als zoodanig reken ik 2 Kor. XI: 32—XII: 1. Wat den tekst betreft, houd ik dien van Codex Vaticanus voor den oorspronkelijken, alleen met verandering van *δεῖ* (Vat.) of *δέ* (Sin. Cantabr.) (XII: 1) in *δή* met de jongere codices.

Deze conjunctie duidt hier, gelijk meermalen, aan, dat de gedachte door een eenigszins langen tusschenzin afgebroken, weder met ongeveer dezelfde woorden opgenomen en nu voortgezet wordt. *Καυχᾶσθαι δή* is dus de herhaling van de woorden in vs. 30 *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ*; dit laatste woord is één der oorzaken dat *δή* in *δεῖ* bedorven is [4]).

Zonder reden heeft Dr. Holwerda zwarigheid in de verklaring ook van 't slot van dit vers gevonden. *Μέν—δέ* beteekent hier: wel — toch: „Te roemen dan is wel niet nut, toch zal ik komen (ook, *καί* alleen Vat.) tot gezichten en openbaringen des

[1]) In zijn werk: De Nieuwe Richting, enz.

[2]) Heeft Paulus zich ter verdediging van zijn apostelschap op wonderen beroepen? 1870.

[3]) Gewoonlijk neemt men aan, dat deze brief uit 3 brieven is saamgesteld, en houdt men hoofdst. VIII en IX voor 't fragment van den derden. Mij schijnt het, dat die beide hoofdstukken niet bij elkaar behooren en hoofdst. VIII geschreven in den scherpen toon van X—XII, hoofdst. IX in den milden geest van I—VII. De aanhef van hoofdst. IX duidt aan, dat Paulus tot een onderwerp overgaat, waarover hij in dezen brief nog niet heeft gehandeld. Dus is het onmogelijk, dat oorspronkelijk hfdst. VIII, over 'tzelfde onderwerp handelende, aan hfdst. IX is voorafgegaan.

[4]) *Δή* komt overigens in Paulus' echte brieven niet voor: in 1 Kor. VI: 20 laat Sin. het weg. In 2 Kor. XII: 1 maakt dat woord natuurlijk geen bezwaar, als dit vers onecht is.

Heeren." Evenzoo worden *μέν—δέ* door Xenophon gebruikt, vgl. Anab. IV 2 § 1 en 4 § 17. Cyrop. I: 4 § 4 [1]).

Reeds is ons gebleken, dat de gedachte in vs. 30 uitgedrukt door de volgende verzen afgebroken en in XII: 1 weer opgevat wordt. Zeer zeker is dit geen bewijs van interpolatie, tenzij door 't afbreken van den samenhang, de samenhang verbroken, vernietigd en door 't wegnemen van 't zinstorende hersteld wordt. Dit laatste nu heeft hier ontegenzeglijk plaats.

Immers reeds vaak hebben vele uitleggers van onzen brief hun verwondering er over geuit, dat Paulus met de plechtige formule: „de God en Vader van onzen Heer Jezus Christus, die te prijzen is tot in eeuwigheid, weet dat ik niet lieg," vs 31, het noodig acht te verzekeren, dat hij werkelijk in een mand gekropen en zoo door een poort de stadsmuur uitgesmokkeld is. Niemand begrijpt, waarom de apostel 't verhaal daarvan met een eed bezweert; wat nog meer afdoet, niemand kan zeggen, wat Paulus beweegt, dit verhaal hier ter plaatse mee te deelen. Zooveel ik weet is niemand op 't vermoeden gekomen, in dit voorval een bewijs van Paulus' *ἀσθένεια* (zwakheid) te vinden. Dat trouwens die *ἀσθένεια*, waarop hij roemen wil vs. 30, eerst in XII: 7, 8 vermeld wordt (de satansengel), wordt onweerlegbaar bewezen, door vss. 5, 9, 10. Doch niet minder duidelijk schijnt het mij toe, dat ook de plechtige verzekering in vs. 31 slaat op 't verhaal van 't visioen in XII: 2 vv. beschreven. Dat visioen, waarvoor hij geen getuigen kon oproepen, dat visioen, dat meer dan iets anders, als het hem waarlijk was te beurt gevallen, zijn apostolische waardigheid bewees, dat visioen had noodig en was waardig ingeleid te worden met een aanroeping van God, als getuige der waarheid.

Derhalve vs. 30 slaat blijkbaar op niet anders als op XII: 2—10, en vs. 31 heeft eerst dan zin en beteekenis als 't onmiddellijk voorafgaat aan 't daar verhaalde visioen en daarop betrekking heeft, wat evenwel niet mogelijk is, zoolang XI: 32—XII: 1 in den tekst staan.

Maar wat kan een interpolator bewogen hebben die geschiedenis in Damaskus hier tusschen te schuiven? Niets gemakkelijker te verklaren dan dit. Hij heeft den apostel niet begre-

---

[1]) Nergens elders bij Paulus, noch in de overige schriften des N. Verbonds heb ik zulk een gebruik van *μέν—δέ* aangetroffen. Ook 't woord *ὀπτασία* en 't meervoud *ἀποκαλύψεις* komen bij Paulus niet dan in 2 Kor. XII: 1, 7 voor.

pen. Hij vindt in 't vervolg nergens iets van die *ἀσθένεια*, waarop Paulus zegt te willen roemen XI: 30; hij merkt niet op, dat die vervat is in XII: 7—10. Hij oordeelt dat Paulus in 2 Kor. XII: 2—5, wel verre van te roemen in zijn zwakheid, zich integendeel op een verschijning des Heeren gaat beroemen. Hij ziet voorbij, dat die verzen slechts een inleiding willen zijn op vs. 7—10, en dat Paulus in vs. 2—5 van zich zelf spreekt in den 3den persoon als van een ander, juist omdat hij „over zich zelf niet zal roemen dan in zijn zwakheden," vs. 5, waarover hij dan verder in den eersten persoon uitweidt. De interpolator zoekt dus naar 'tgeen hij meent dat hier ontbreekt: een voorbeeld van zwakheid in Paulus; hij doorloopt zijn geschiedenis en vindt nu, dat hij eens in Damaskus zijn leven heeft gered door de vlucht. Inderdaad in 't oog der christenen uit de 2de eeuw schier een onvergeeflijke zwakheid, een misdaad. Men denke slechts aan 't bekende verhaal van Petrus' vlucht uit de gevangenis te Rome. Buiten de stad ontmoet hij den Heer. „Waarheen Heer?" is zijn vraag, en 't antwoord: „Ik ga naar Rome om mij andermaal te laten kruisigen." En de apostel keert beschaamd op zijn weg terug, levert zich op nieuw in de handen zijner vervolgers en ondergaat moedig den marteldood.

De interpolator schrijft alzoo die bizonderheid uit Paulus' leven aan den kant, of wat waarschijnlijker is, om den door XII: 1 herstelden samenhang met 't voorafgaande, hij voegt die onder 't overschrijven in den tekst van Paulus' brief. Ongelukkig laat hij aldus den apostel een voorval uit zijn leven vermelden, dat, als het een zwakheid is, een zwakheid is, waarin hij niet „roemen" kan, omdat het dan geen lichamelijke, maar een zedelijke zwakheid is; een bewijs te meer, dat genoemde verzen niet van Paulus' hand zijn.

Naar de meening van den interpolator roemt dus Paulus wel degelijk, niet alleen in zijn zwakheid, maar ook in gezichten en openbaringen des Heeren. Vandaar dat hij vs. 5, 6 „over mij zelven zal ik niet roemen dan in mijne zwakheden — want indien ik wilde roemen, zou ik niet dwaas zijn, want ik zou waarheid spreken: maar ik mijd het, opdat niet iemand van mij hooger denke dan hetgeen hij van mij ziet of van mij hoort —" de woorden bijvoegt „en in de uitnemendheid der openbaringen" (*καὶ* [lees *κἀν* d. i. *καὶ ἐν*] *τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων*) door welke bijvoeging vs. 6 een ondraaglijk lange tusschenzin wordt,

en bovendien Paulus met ronde woorden uitspreekt, wat hij met alle macht wil bedekken. Immers Paulus heeft er zelf schuld aan, dat de uitgever van zijn brief hem heeft misverstaan en daardoor den zin verdraaid. Paulus is in deze perikope niet volkomen oprecht. Hij beweert in niets anders te willen roemen dan in zijne zwakheden; hij doet het voorkomen alsof hij 't visioen alleen vermeldt, omdat het tot recht verstand van 't gebeurde met den satansengel noodig is; hij neemt den schijn aan alsof hij verzwijgen wil dat dat visioen hem zelf te beurt gevallen is. Maar met dat al is het Paulus niet minder te doen om zijn zwakheid als om de uitnemende openbaring vss. 5 en 6, en door dien toeleg is „die mensch in Christus" zoo doorzichtig, dat de interpolator niet eens bemerkt, dat Paulus hem voor een anonymus wil doen doorgaan, m. a. w. zich houdt alsof hij niet wil roemen in de gezichten des Heeren; hij meent (en eigenlijk te recht), dat de apostel onomwonden daarin roemt en neemt daarom de vrijheid het maar iets duidelijker te doen uitkomen in vs. 7a [1])

Vanwaar is 't verhaal van XI: 32, 33 ontleend? De vergelijking met Handd. IX: 22—25 doet ons twee dingen vermoeden. Ten eerste: de soms woordelijke overeenkomst wijst op dezelfde bron. Ten tweede: 't verschil, daarin bestaande dat het bij Lukas de Joden zijn, in 2 Kor. de ethnarch van koning Aretas is, die Paulus wil gevangen nemen, wijst op meer geloofwaardigheid en oorspronkelijkheid van 't laatste verhaal, daar het Lukas' blijkbare aanleg is den Joden zooveel mogelijk de schuld te geven zoowel van Jezus' dood als van Paulus' vervolgingen. Waarschijnlijk heeft dus de schrijver gebruik gemaakt van dezelfde bron, waaruit Lukas geput heeft, wat wijst op een hoogen ouderdom van deze interpolatie, waarschijnlijk opklimmende tot 't eind der eerste eeuw.

Mij vleiende door de verwijdering dezer perikope een onoverkomelijken hinderpaal tot recht verstand van 's apostels apologie weggenomen te hebben, zou ik hier mijn taak als afgedaan kunnen beschouwen, ware het niet, dat de vraag voor de hand ligt: zou het niet mogelijk zijn te gissen, waarop 't gezicht in XII: 2 vv.

---

[1]) De recept heeft die woorden bij vs. 7 getrokken en daarom 't volgende διό weggelaten. De nieuwe Bijbelvertaling volgt hier en meestal elders slaafs den slechten tekst van de editio rec., vooral waar die overeenkomt met de zoo mogelijk nog slechtere van Tischendorf's ed. 7a.

doelt? Mij dunkt van ja! Het is reeds door anderen opgemerkt, dat Paulus daarmee zijn waardigheid als apostel wil bewijzen en handhaven tegenover zijn tegenstanders in Korinthe. Evenzoo, dat daarvoor geen verschijning des Heeren geschikter was, dan die bij zijne bekeering. Ik voeg er nog bij, dat de apostel zinspeelt op een voorval dat niet in Korinthe kan hebben plaats gehad, om de eenvoudige reden, dat Paulus toentertijd in geen geval tot Korinthe zijn werkzaamheid had uitgestrekt, en dat nochtans den Korinthers bekend moet geweest zijn, daar hij de herinnering daarvan bij hen schijnt te willen opwekken door den juisten tijd aan te geven, waarop het geschied is. Nu komt het mij hoogst onwaarschijnlijk voor, dat Paulus hier geen gewag zou hebben gemaakt van de Christus'-verschijning die zijn bekeering ten gevolge had, terwijl hij toch zijn apostelschap wil verdedigen, en dat den Korinthers de juiste tijd bekend was van een andere verschijning dan de zooeven genoemde. Al waarom ik niet aarzel als mijn overtuiging uit te spreken, dat we in 2 Kor. XII: 2 vv. 't autentiek verhaal van Paulus' bekeering hebben.

Daarmee zijn evenwel in onoplosbaren strijd de door Paulus in den brief aan de Galaten I: 18 en II: 1 gegeven tijdsopgaven, indien namelijk in 't cijfer van II: 1 „vervolgens ging ik binnen 14 jaar wederom naar Jeruzalem" geen fout is geslopen. Doch ook, afgescheiden van de tijdsopgave in den 2en Korintherbrief, kan 't cijfer van 14 jaar in Gal. II: 1 onmogelijk juist zijn. Immers dan zouden er tusschen Paulus' eerste en tweede bezoek in Jeruzalem 14—3=11 jaar liggen: van die 11 jaar zou de apostel volgens Handd. XI: 26 één jaar ongeveer in Antiochië hebben doorgebracht en de overige 10 jaar hebben besteed aan zijn eerste zendingsreis, en opdat we niet zouden meenen, dat Lukas, gelijk elders zoo ook hier, velerlei bizonderheden uit Paulus' leven stilzwijgend voorbij gaat — Paulus zelf noemt zijn eerste zendingsreis, een reis naar de streken van Syrië en Cilicië (Gal. I: 21 vv.), terwijl Lukas die reis uitstrekt behalve tot de genoemde landen ook tot Cyprus, Pamfylië, Pisidië en Lykaonië (Handd. XIII, XIV); zoodat Lukas hier altans niet verdacht kan worden onvolledige berichten omtrent dit deel van 's apostels leven te hebben gegeven.

Daar het nu genoegzaam vast staat, dat zoowel 1 Kor. als 2 Kor. in 't jaar 58 is geschreven, zoo valt, aangenomen dat Paulus in 2 Kor. XII den datum zijner bekeering aangeeft, die

bekeering in 't jaar 44. Dan is de apostel in Arabië geweest van 44—47, in 't jaar 47 voor de eerste maal te Jeruzalem gekomen, en daar de tweede reis naar Jeruzalem in 't jaar 51 valt, zoo heeft Paulus na 4 jaren voor de tweede maal die stad bezocht. Moeten wij nu de woorden van Gal II: 1 *ἔπειτα διὰ... ἐτῶν πάλιν ἀνέβην* vertalen: vervolgens ging ik *binnen* ... jaar voor de tweede maal op naar Jeruzalem', dan is dus 7 't cijfer dat de plaats van 14 vervangen moet. Is het evenwel geoorloofd met sommigen te vertalen: daarna ging ik *na* ... jaren enz., dan is 't in te vullen cijfer 4, d. i. *διὰ τεσσάρων* in plaats van *διὰ δεκατεσσάρων*, of, in cijfers, *διὰ δ' ἐτῶν* in plaats van *διὰ ιδ' ἐτῶν*.

Tegen de meening, dat Paulus in 't jaar 44 na Chr. bekeerd is, maakt geen bezwaar Paulus' collectereis in Hand. XI: 27—30, XII: 25 vermeld, ofschoon die juist in dat jaar zou hebben plaats gehad; daar het uitgemaakt is, dat die reis is verdicht en die collecte tot Paulus' laatste reis naar Jeruzalem moet worden gebracht.

We merken hierbij op dat Panlus' bekeering alsnu samenvalt met den dood van Herodes Handd. XII: 23, de vervolging waaraan Paulus zulk een werkzaam aandeel nam, met die in Handd. XII vermeld. Heeft Paulus werkelijk deel gehad aan Stefanus' dood, dan kan die gevoeglijk in den aanvang van Herodes' bestuur a° 41 worden gesteld. Dat Lukas op louter gissing de geschiedenis van Paulus aan die van Petrus heeft vastgeknoopt zal wel geen betoog behoeven. Evenmin, dat het onwaarschijnlijk is, dat Paulus reeds éen jaar na Jezus' dood zou bekeerd zijn, en alzoo Handd. I—VIII de geschiedenis van éen enkel jaar zou bevatten. Niet onmogelijk acht ik het, dat de 14 jaren van 2 Kor. XII: 2 naar Gal. II: 1 overgebracht is en alzoo 't oorspronklijke cijfer heeft vervangen.

's Hertogenbosch. J. H. A. MICHELSEN.

HET JAAR DUIZEND.

Toen ik mij in den loop van den jongsten winter gereed maakte om eene voordracht te houden over de Parousie en het Duizendjarig rijk, naar aanleiding van eenige bijeenkomsten, waarin Mr. Is. Capadose de wederkomst des Heeren als zeer nabij had aangekondigd, — moest ik natuurlijk ook stilstaan bij het jaar 1000, dat zich, volgens de kerkgeschiedschrijvers, door eene bijzonder sterke en algemeene verwachting van de wederkomst van Christus en den ondergang der wereld, die daarop volgen zou, gekenmerkt heeft. Uit de bronnen, die ik daartoe raadpleegde, vloeiden mij niet dan zeer karige berichten toe, vooral wat betreft het jaar 1000 zelf. Het bleek mij, dat die verwachting zich reeds in het begin der 10de eeuw vertoonde en zich tot in de 11de eeuw heeft uitgestrekt, om zich later van tijd tot tijd te vernieuwen. Kwam toen reeds de vraag bij mij op, of men in dit opzicht aan het jaar 1000 misschien een te groot gewicht heeft gehecht, het vermoeden, dat onwillekeurig de uitdrukking „duizendjarig rijk" in een te nauw verband met het *jaar* 1000 zou zijn gebracht (door klank-overeenkomst), te meer trok mijne aandacht een opstel, dat ik dezer dagen aantrof in de „Revue des questions historiques" (Paris, Victor Palmé), afl. 1 van dit jaar, waarin een geleerde Benedictijn de meening tracht te weerleggen, dat in het jaar 1000 eene algemeene paniek zou hebben geheerscht ten gevolge van de verwachting, dat het eind der wereld nabij was.

Daar de genoemde Revue hier te lande minder bekend schijnt te wezen, meen ik aan de lezers van dit tijdschrift geen ondienst te doen, wanneer ik den inhoud van dat artikel hun in het kort mededeel. Naar mijn inzien verdient het dat ten volle, ook om het doel, waarmee het geschreven is. De auteur, Dom François

Plaine, Bénédictin de l'abbaye de Ligugé, acht het in strijd met de menschelijke waardigheid, eene dusdanige verwachting te koesteren. Voor de eer van ons geslacht en ook voor de eer der kerk heeft hij den handschoen opgenomen tegen de „critique rationaliste de nos jours, qui, au lieu de s'amuser à créer des mythes fantastiques pour se donner ensuite le plaisir de les combattre, ferait bien mieux d'appliquer les forces de son intelligence à renverser des erreurs aussi graves." Den braven Benedictijn wenschen wij toe, dat hij de critiek van eene gunstiger zijde leere kennen dan als een strijden tegen windmolens; maar intusschen willen wij hem hooren, waar hij optreedt als verdediger van het gezond verstand. Misschien kunnen wij, protestanten, nog wel iets van hem leeren. Opmerkelijk is, dat het geloof aan het millennium bij de Roomsche kerk nooit veel sympathie heeft gevonden. De abt Joachim, de prediker van het Eeuwig evangelie, kan als een voorlooper der *hervorming* beschouwd worden, en verder staan al de voorstanders dier leer op den bodem van het protestantisme. Onze Benedictijn treedt dan ook in de volle wapenrusting zijner geleerdheid op om de meening, dat men er in het jaar 1000 algemeen aan geloofde, te bestrijden.

Als voorstanders van die meening haalt de schrijver aan: Baronius, Annales Ecclesiastici ad ann. 1001; Histoire littéraire de la France, t. VI, préf. p. 11; Histoire de l'église gallicane, ed. in 12°. t. VII, p. 206. — M. de Caumont, Abécédaire d'Archéologie, p. 42. — M. de l'Escalopier, Préface sur l'ouvrage de Théophile, p. 1. — M. Ampère: Histoire littéraire de la France, t. III, p. 273 et suiv. etc. etc. — Maar vooral staat hij stil bij eene uitspraak van de Sismondi, in zijn werk: De la chute de l'empire Romain, III, p. 397 en 398, en van Michelet in zijne Histoire de France, II, p. 132. „On se sent effrayé, zegt de Sismondi, de l'état de désorganisation où la croyance de l'approche imminente de la fin du monde dut jeter la société. La *masse entière des hommes* se trouvait dans la situation d'âme d'un condamné qui a reçu sa sentence. *Tout travail du corps ou de l'esprit devenait sans but.*" En Michelet: „Ce pauvre monde du Xme siècle était sans espoir après tant de ruines....... Le captif attendait dans son noir donjon, le serf attendait sur son sillon, le moine attendait dans les abstinences du cloître; (ils avaient) l'effroyable espoir du jugement dernier."

Met deze beide aanhalingen stelt zich de schrijver tevreden.

Het gezag dier beide namen acht hij groot genoeg om geene andere aanhalingen daarbij te voegen, maar tegen deze twee uitspraken met al de wapenen, die hij bijeenbrengen kan, te velde te trekken. Is er werkelijk, zoo vraagt hij, tegen het eind der 10de eeuw zulk eene algemeene paniek, zulk een „effarement général" geweest, als de genoemde geschiedschrijvers beweren? Is een geheel geslacht de dupe geweest van eene dwaling, een bijgeloof? — En zijn antwoord luidt ontkennend.

Hij beroept zich vooreerst op de late dagteekening der berichten omtrent de beweerde ontsteltenis van het jaar 1000. Niet hooger kan men opklimmen dan de 16de eeuw. Noch Hermann Contract (1054), noch Sigbert de Gembloux (1119) noch Vincent de Beauvais (1270), de eerste encyclopedist, noch zelfs Rollevinck (1480), maken er melding van. De eerste, bij wien men die meening vindt, is Tritheim (door Gieseler aangehaald), niet minder dan vijf eeuwen na het jaar 1000 (Annales Hirsaugienses, I, p. 143: Homines metuebant instare diem novissimum). Vóór dien tijd zal men bij alle annalisten, Italiaansche, Fransche, Duitsche, Engelsche (alleen Raoul Glaber van Clugny, op wien wij later terugkomen, uitgezonderd), vruchteloos naar eenig spoor van eene bijgeloovige vrees in het jaar 1000 zoeken. Deze annalisten loopt de schrijver door en wijst o. a. op een bericht van Johannes Diaconus in het Chronicon Venetum et Gradense, waarin wordt verhaald, dat keizer Otto I in het jaar 1000 een derden tocht naar Italie ondernam en daarbij het meer Como met zijne draaikolken wilde overtrekken. „De keizer noch zijne soldaten," zegt onze schrijver, „schijnen daarin teruggehouden te zijn door de verschrikkingen van het jaar 1000."

Staan wij hier een oogenblik stil en slaan wij de Kerkgesch. van Gieseler op, daar vinden wij juist met betrekking tot dien tocht van Otto I uit de Gesta episcop. Laodicensium de volgende woorden aangehaald: „incredibili pavore perterriti (nam. de soldaten van het leger, bij gelegenheid van eene zonsverduistering), nihil aliud quam diem judicii putant imminere. Alii vasis vinariis, alii cistis, alii sub carris turpiter sese recondunt; quisque pro lucro reputat, si quod pro hac inusitata nocte sibi reperire queat latibulum." Bij het eerste lezen dezer aanhaling zijn wij geneigd, onzen Benedictijn te beschuldigen, dat hij eene dergelijke mededeeling niet vermeldt, waaruit blijkt, hoe een schrijver van het midden der XIe eeuw (in 1050 werden de Gesta geschreven) zich wel degelijk de

terrores van het jaar 1000 herinnerde. Doch bij nader inzien is hier volstrekt geene sprake van eene algemeene verwachting, dat in het jaar 1000 de wereld vergaan zou. Het is een zeer gewoon verschijnsel, dat onkundige menschen beangst zijn voor eene zonsverduistering. Denken wij ons daarbij soldaten uit dien tijd, uit de heffe des volks, te midden van allerlei gevaren, omringd van al de verschrikkingen van den oorlog, dan kunnen wij ons gemakkelijk voorstellen, dat eene zonsverduistering hen doet gelooven, dat nu de wereld vergaan zou en de oordeelsdag daar was. Hetzelfde zou ook in de 9de en in de 11de eeuw zijn gebeurd, hier en daar ook in de 19de eeuw. Een dergelijk voorval op zichzelf schijnt ons dus de kracht van het betoog van onzen schrijver niet te verzwakken.

Een der annalisten uit het begin der 11de eeuw gaat zoo ver, dat hij het jaar 1000 roemt als een schitterenden morgen. Het is Theetmar van Merseburg in 1018. Anderen gewagen van de toerustingen der Denen in Normandië tegen de Engelschen; geen van allen van die werkeloosheid, waarvan de Sismondi weet te verhalen. Evenmin vindt men in de levensberichten van bijzondere personen, tusschen 1000 en 1040 te boek gesteld, eenige aanduiding van genoemde verwachting. Maar de schrijvers. door onzen Benedictijn tot mikpunt van zijne aanvallen gekozen, beroepen zich op verschillende bronnen, waaraan zij hunne voorstelling ontleenden. Vooreerst op de handelingen van het Concilie van Trosly (in 909). Daar leest men echter met betrekking tot de besproken verwachting niet anders dan dit: „voor ons dus, die den titel van bisschoppen dragen, wordt de herderlijke taak een zeer groote en bijna ondragelijke last, dum instat reddenda ratio negotii nobis commissi cum exactione lucri et dum jam jamque adventus illius in majestate terribilis (diei) ubi omnes cum gregibus suis venient pastores in conspectum Pastoris supremi." Dat hier van den naderenden oordeelsdag gesproken wordt, lijdt geen twijfel. Maar het Concilie werd gehouden in 909, zoodat onze schrijver recht heeft om te betwijfelen, of van dien tijd af tot 1000, zooals de Sismondi beweert, „alle arbeid van lichaam en geest heeft opgehouden."

De schrijvers van de Histoire littéraire de la France beroepen zich op een boekje, dat in 954 verscheen onder den titel van Libellus de Antichristo. Daaruit blijkt, naar hun zeggen, de algemeene verwachting, dat de jongste dag in het jaar 1000 zou

aanbreken. Dit boekje werd door den abt Adson geschreven ten behoeve van de koningin van Frankrijk, alleen om haar te helpen in het onderzoek der Schrift, zooals de schrijver in zijne voorrede uitdrukkelijk verklaart; terwijl hij in het boekje zelf zegt, dat het uur van het laatste oordeel alleen bij God bekend is. Had toen de verwachting bestaan, dat in het jaar 1000 die gebeurtenis zou plaats hebben, dan, meent onze schrijver, zou de abt wel degelijk daartegen opgekomen zijn.

Men beroept zich ook op twee mannen, die omstreeks 960 het naderend eind der wereld aankondigden; de een deed te Parijs, de ander, een kluizenaar uit Thuringen, op den vorstendag te Wurzburg zijne voorspellingen hooren. Beiden worden door onzen Benedictijn op zijde geschoven als visionarissen, zooals elke eeuw ze in alle landen oplevert. Even weinig waarde heeft in zijn oog een bericht van den kroniekschrijver Godwell van Limoges, waarop Michelet zich beroept (evenals Gieseler) en waarin het jaar 1010 als het jaar der verschrikking vermeldt wordt. Volgens Gieseler is dit bericht uit 1150, volgens onzen schrijver uit 1224 of later afkomstig. Daarenboven geldt het niet het jaar 1000, waarover de Benedictijn alleen handelt.

Eindelijk blijft nog Raoul Glaber over, ook een der autoriteiten van Gieseler. Deze kroniekschrijver spreekt van het jaar 1030, „toen men bijna over de gansche aarde, maar vooral in Frankrijk en Italie, de basilieken begon te vernieuwen, hoewel de meeste het in het geheel niet noodig hadden. Het was een wedijver onder de christenvolken om de schoonste kerken te hebben. Het was, alsof de wereld, hare oude kleederen afschuddende, het witte kleed der katechumenen aandeed." „Toen het gelaat der wereld alzoo vernieuwd was, zijn er eene menigte lichamen van heiligen gevonden." Onze schrijver acht het niet zonder reden wat al te gewaagd om te onderstellen, zooals men doet, dat deze algemeene kerkvernieuwing het gevolg is geweest van de achteloosheid die, bij de verwachting van den ondergang der wereld, voorafgegaan was!

Maar wij weten toch, dat een aantal schenkingen aan kloosters en kerken in de 10de eeuw met de staande formule aanvangen: *appropinquante mundi termino*. Ook dit feit, dat onze Benedictijn niet onvermeld laat, kan hem niet van zijn stuk brengen. Hij meent, dat zij, die zich daarop beroepen, eene jammerlijke onkunde van de wetenschap der charters verraden,

en verwijst hen naar de Eléments de Paléographie van de Wailly, een résumé van het groote werk der Benedictijnen over dit onderwerp. Daaruit zou hun blijken, dat dergelijke formulen noch in de eerste noch in de tweede helft der 10de eeuw zijn uitgevonden, maar sedert de 7de eeuw in gebruik waren en gedurende een groot gedeelte der middeleeuwen eene staande formule zijn gebleven. Voorts zijn ze plaatselijk; alleen in het westen en het zuiden van Frankrijk treffen wij ze aan. Lang vóór het eind der 10de eeuw raakten ze in onbruik; tusschen 900 en 1000 komen ze zelden voor, meer in de 11de eeuw, dus *na* het jaar 1000, terwijl zij in de 9de, tusschen 830 en 870, op zekere plaatsen als het ware de verplichte vorm van belangrijke testamenten en schenkingen waren. Tot staving van dit beweren haalt de schrijver verschillende charters aan, hem door een zijner medebroeders aangewezen in Vaissete, Histoire générale de Languedoc, en Dr. Morice, Preuves de l'histoire de Bretagne, van 834—880, sedert welk jaar de bedoelde formulen geheel uit de geschiedenis van Bretagne verdwijnen.

Aan dit betoog voegt de schrijver ten slotte nog een overzicht toe van den godsdienstigen, politieken en artistieken toestand der wereld op het eind der 10de eeuw, ten bewijze, dat noch de vorsten, noch de geestelijkheid, noch de adel, noch het volk in dien toestand van vertwijfeling verkeerden, die hun door de Fransche schrijvers, vooral Michelet en de Sismondi, toegekend wordt. In 999 beklom een nieuwe paus, zonder eenige vrees voor den ondergang der wereld, den troon, richtte Otto III, keizer van Duitschland, het koninkrijk Polen op met een metropolitaan- en 4 suffragaan-bisschoppen, gaf Stefanus van Hongarije eene wettelijke regeling aan zijne provinciën, met bisdommen en kloosters — alles in strijd met de verklaring van de Sismondi. Adelbert van Praag predikt in het eind der 10de eeuw het evangelie aan de oevers van de Weichsel en de Niemen, de koning van Denemarken staat gereed om Engeland te veroveren, de christenen van Spanje zetten onverpoosd den strijd tegen de Mooren voort, en nog altoos zijn er te vinden, die met begeerige blikken uitzien naar de keizerlijke kroon van het Oostersche rijk. De Bizantijnsche schrijvers weten niets van de verschrikkingen van het jaar 1000, evenmin als de Arabische vertellers, die daarvan zonder twijfel zouden hebben partij getrokken, als ze hadden bestaan. Kortom, de gansche toestand der maat-

schappij was dezelfde, alsof er niets bijzonders op handen was.

In de laatste 10 jaren der tiende eeuw zijn de conciliën minder talrijk dan anders, en nooit houden deze conciliën zich bezig met de verwachting, waarvan wij spreken. Zelfs kenmerkte zich de laatste helft der tiende eeuw door de stichting van een aantal kloosters en kerken; men heeft 112 nieuwgebouwde of herstelde kloosters geteld tusschen 950 en 1000, en men rekent, dat er nog veel meer zijn opgericht. Omtrent de kerken is moeilijk eene juiste berekening te maken. Maar uit alles blijkt voldoende, dat van eene algemeene neerslachtigheid, die allen arbeid deed staken, geene sprake kan zijn. De wetenschappen en letteren waren niet in bloei, maar toch hebben zich op het eind der 10de eeuw Gerbert van Frankrijk, Dunstan van Engeland, Bruno van Keulen gunstig onderscheiden. En het verval van letteren en wetenschappen zal door niemand worden toegeschreven aan de verwachting van den naderenden ondergang der wereld. Gansch andere oorzaken zijn er voor aan te wijzen.

Onze schrijver acht hiermede zijne verdediging van de eer der kerk, of liever van zijne voorouders, van het menschelijk geslacht, voltooid. Hij is een nederig man en verontschuldigt zich, dat hij zoo lang aan het woord is gebleven. Maar het waren mannen van grooten naam, tegen wie hij durfde opkomen; daarom mocht hij niet met eene lichte wapenrusting in het strijdperk verschijnen. Hij meent te hebben aangetoond, dat de gelijktijdige schrijvers het stilzwijgen over het jaar 1000 bewaren, dat de argumenten der verdedigers van het heerschend gevoelen omtrent de vrees, waarmee dit jaar werd tegemoet gezien, weinig afdoen, dat de historische bewijsstukken er niet voor pleiten en dat de algemeene toestand der wereld in dien tijd het tegendeel bewijst. Daaruit trekt hij het besluit, dat eene dergelijke verwachting in het eind der 10de eeuw niet heeft bestaan, en dat men dus niet langer van „eene algemeene ontsteltenis en paniek" met het oog op het jaar 1000 mag spreken. De vrees voor dat jaar is eene mythe en niets meer.

Wanneer wij, na het betoog van onzen schrijver, onze kerkhistorici nog eens opslaan en hunne argumenten voor het belang van het jaar 1000 ten opzichte der parousie overwegen, dan blijkt er inderdaad weinig grond te zijn, om aan dat jaar eene bijzondere beteekenis in de verwachting van de wederkomst van Chris-

tus en den ondergang der wereld toe te kennen. Het is eene van die traditiën, die de een van den ander pleegt over te nemen, eene traditie, die al voortgaande is opgesierd en bij de Sismondi en Michelet hare sterkste uitdrukking vindt. Toch blijkt die verwachting in de tiende eeuw en haren omtrek te hebben bestaan, gelijk zij ook later zich in de christelijke kerk voordoet en nog heden hare aanhangers vindt. Voor de eer van het menschelijk geslacht en van de kerk is dus weinig gewonnen, of wij die verwachting naar een anderen tijd verplaatsen of haar op het jaar 1000 laten rusten. In dit opzicht heeft onze Benedictijn zijn doel niet bereikt. Maar wel heeft hij ons de oogen voor eene tijdrekenkundige dwaling geopend en daarvoor zijn wij hem dankbaar.

Utrecht, Mei 1873. J. H. MARONIER.

LITERARISCH OVERZICHT.

The Book of Ardâ-Vîrâf. The Pahlavî Text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further MSS., with an english translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of the Gôsht-i Fryânô and Hâdôkht-Nask by M. Haug, assisted by E. W. West, (Bombay en Londen, Trübner & Co., 1872. Prijs 25 shill.) is de uitvoerige titel van een werk, dat wij als een belangrijke bijdrage tot de kennis van het Mazdeïsme met vreugde begroeten. Het boek van Ardâ-vîrâf is van het hoogste gewicht voor de bestudeering van de eschatologische begrippen der Pârzen, al is het misschien van lateren oorsprong dan de uitgever daaraan wenscht toe te kennen. Het werd blijkbaar niet beschouwd als behoorende tot de oorspronkelijke openbaring van Zarathustra, want, hoewel deze er als de verbreider van den waren godsdienst in genoemd wordt, is Ardâ-vîrâf hier het orgaan, waardoor de mysteriën van het *jenseits* aan de vromen worden medegedeeld. De inleiding schetst den treurigen toestand, waarin de zarathustrische godsdienst na de grieksche verovering en zelfs nog onder de Sâsâniden verkeerde, zoodat men onder Shâhpûr II naar middelen omzag, om het geloof te verlevendigen, de twijfelingen te beschamen en den godsdienst op vaster grondslagen te vestigen. Het ordalie waaraan zich de geloovige Adarbâd Mahrespand onderwierp, door zich gesmolten metaal op de borst te laten gieten, bleek daartoe niet voldoende te zijn. Een mensch moest »uit het land der levenden naar dat der dooden" reizen, om de verzekering te geven, dat de godsdienstige plechtigheden niet ijdel waren en dat trouw aan de wet haar loon, ontrouw haar straf zou ontvangen. Uit een zevental, later tot een drietal herleid, wordt eindelijk

Ardâ-Vîrâf daartoe aangewezen, en hij belast zich met die gewichtige taak. Onder verschillende plechtigheden drinkt hij drie bekers met een narcoticum, *mang* (baktr. bañga) genoemd, dat hem voor zeven dagen in een bovennatuurlijken slaap dompelt. Den zevenden dag ontwaakt hij en verhaalt dan, wat hij in het oord der zaligen en in de plaats der veroordeelden heeft gezien. Het boek is duidelijk met een ascetisch doel geschreven, om het nauwgezet opvolgen der wet door het tooneel der hemelsche zaligheden aan te moedigen, vooral om de ongeloovigen en goddeloozen door de beschrijving der vreeselijke hellestraffen af te schrikken. Het kenmerkt zich door dezelfde eigenaardigheden als de Vendidâd, inzoover groote zedelijke en kleine wettelijke overtredingen naast elkander gesteld en bijkans even zwaar bestraft worden. Maar bedrieg ik mij niet, dan is deze redactie niet de oorspronkelijke, en zou het niet moeilijk zijn daarin allerlei latere bijvoegsels aan te wijzen. De veelvuldige herhalingen maken zulk een schifting dringend noodig.

Volgens Spiegel zou het Ardâ-Vîrâf-namak een navolging zijn van een oud-christelijk geschrift, de *Ascensio Isaiae vatis*, dat alleen in 't Ethiopisch vertaald tot ons kwam, en door Laurence met een latijnsche en engelsche vertaling werd uitgegeven. (Oxf. 1819). Het oorspronkelijk pehleviwerk pleit niet voor die meening, die alleen door Popes vertaling van een latere perzische bewerking kon ontstaan. Haug had haar reeds in de *Sitzungsberichte der baier. Akademie*, 1870 Bd. I, 361 vgg. bestreden. De verschilpunten worden daar door hem in dezer voege opgegeven: in de *Ascensio Isaiae* liggen de hemelen boven elkander, in 't *A. V. namak* niet; het eerste spreekt van zeven hemelen, het tweede slechts van vier en de beschrijving daarvan verschilt veel, (waartegen echter opgemerkt kan worden, dat de zesde hemel in 't christelijk geschrift met den zevenden samenvloeit, en dat de plaats *hamestagan* en de woning van het eeuwige licht in het pârzische wel geen hemelen zijn, maar toch eenigermate als hemelsche verblijven zouden kunnen beschouwd worden); elke hemel in de *Asc. Is.* heeft zijn troon met engelen rechts en links, een voorstelling, waarvan in het *A. V. namak* niets voorkomt. Daarentegen heeft de uitvoerige hellevaart, in 't laatstgenoemde beschreven, geen tegenhanger in het eerste, waar de strijd tusschen de goede en de booze machten slechts in de athmosfeer plaats heeft. Maar wat het voornaamste is, in geest verschillen de twee geschriften hemelsbreed; zoo specifiek-christelijk het eene is, zoo

orthodox zarathustrisch is het andere en zelfs geen toespeling verraadt, dat de schrijver van dit laatste het eerste gekend heeft. Een opzettelijke vergelijking der beide geschriften heeft mij van de juistheid van Haugs meening ten volle overtuigd. Veel meer overeenkomst heeft het Ardâ-Virâf-namak met de geschiedenis van R. Joshua ben-Levi, een joodsche hemel- en hellevaart uit de 8e eeuw na C., doch het verschil is ook daar nog te groot om aan overneming te denken.

Minder bereid zou ik zijn met Haug in te stemmen op twee andere punten. Hij is geneigd Ardâ-Virâf als een historisch persoon uit den tijd van Shâhpûr II te beschouwen. Dit is zeker de oudste traditie. Een latere bewerking van het naar hem genoemde boek plaatst hem onder den eersten Sâsânide Ardeshir, ja, nog later wist men te verhalen, dat hij een tijdgenoot van den bekenden vriend van Zarathustra Vistâçpa was, doch eerst na den dood van Z. door den koning werd geraadpleegd. Ik twijfel zeer, of ook de eerste overlevering wel zoo zeker is, en of niet de geheele Ardâ-Virâf (de reine held of man) als een mythisch wezen moet beschouwd worden. Ook ben ik niet zeker, of Haug recht heeft, de samenstelling van ons boek in den tijd der Sâsâniden te plaatsen. Althans een daarin voorkomende aanhaling uit den Dinkard pleit daartegen. Immers Yazdagird van wien daar wordt gesproken, kan moeilijk een andere dan de laatste der Sâsâniden zijn. Hoe dit zij, het is een opmerkelijk feit, dat de pârzische uitgever Hoshangji, hoogepriester te Malwa, niet schroomt dit werk, bij zijn geloofsgenooten steeds zoo populair, een mythologische compositie te noemen. Dat geeft ons grond om ook van geloovige Pârsis een kritische behandeling hunner eigene overlevering te verwachten.

De Gôsht-i fryânô (of Yôsht-i f.), met een engelsche vertaling van Dr. West aan het grootere werk toegevoegd, is een gesprek van den vromen Gôsht of Yôsht met den toovenaar Akht, waarin deze hem raadsels voorlegt, die hij oplossen moet, zoo hij niet wil dat over hem en zijn stad de vreeselijkste rampen worden uitgestort. Die stad is de stad der raadseluitleggers (*shatrô-i frashnô vajirânô*), en verdient ook niet gespaard te worden, als haar bewoners blijken niet aan dien eernaam te beantwoorden. Voorbeelden van zulke raadselwedstrijden zijn uit de arische mythologie, bijzonder uit den Veda en de Edda, overbekend. Oorspronkelijk zijn zij niets dan natuurmythen. Ook hier zijn wij in zuiver mythologische sfeer. Akht, de *akhtya* van het Zendavesta, een soort van sfinx,

wiens naam met *akhti*, onreinheid (skr. *aktu*, nacht), in verband staat, is duidelijk een demon der duisternis. Yôsht-i fryânô, in 't baktrisch Yôishta van de Fryanas (de vrienden, een bevriend turanisch geslacht, uit de overlevering bekend) moet dan de lichtheld zijn. *Yôista* is een niet ongewone superlatiefvorm, evenals *zhnôista* (de wetendste, van *zhnao*), waarschijnlijk van *yaos* rein, heilrijk (skr. *yos*, heil.) De mythe wordt hier echter, zooals wij dat in de pârzische letterkunde gewoon zijn, gebruikt, om tot inkleeding van een echt-zarathustrisch tractaat te dienen, welks inhoud trouwens nog al onnoozel is. Haug meent, dat het werkje vóórsâsânidisch moet wezen, doch op zeer onvoldoende gronden.

De baktrische en de pehlevi-tekst (de laatste met omschrijving) en engelsche vertaling door Haug van den Hâdôkht-nask (in Westergaards uitgaaf: Yasht fragm. XXI, I—XXII, 36), die op de eschatologie betrekking heeft en ten deele in het Ardâ-Virâf-namak verwerkt is, besluit als tweede aanhangsel deze uitgave, die ook voor de vergelijkende godsdienstwetenschap niet geringe waarde heeft. Verzwegen mag echter niet worden, dat Haugs methode van omschrijving en verklaring van het Pehlevi, vroeger door hem in zijn uitgaven van 't *Zand-pahlavî Glossary* en van 't *Pahlavî-pazand glossary* ontwikkeld, aan veel tegenspraak onderhevig is.

La légende de Sémiramis. Premier mémoire de mythologie comparative par F. Lenormant (uit de *Mémoires* van de letterk. klasse der belg. Akademie, Parijs, Maisonneuve & Co., s. d. Prijs *f* 2.75). Dit werk van den onvermoeiden Lenormant kenmerkt zich door dezelfde eigenschappen als zijn andere geschriften, te weten, rijke geleerdheid en vooral archeologische kennis, gepaard met een groote combinatiegaaf. Als zoodanig wordt het ook door ons zeer gewaardeerd, al kunnen wij met de wijsgeerige beschouwingen van den schrijver en zijn beoordeeling van vraagstukken die met de godsdienstgeschiedenis in verband staan niet instemmen. Overal in de oudheid, zelfs in de oudste aziatische natuurgodsdiensten, ziet hij een oorspronkelijk pantheïsme, dat ook hier weder ter verklaring van de mythe van Semiramis moet dienen (blz. 38). Daarmede kan ik mij echter geheel niet vereenigen. Het pantheïsme is een latere vrucht van het wijsgeerig denken; het gebruikt de mythen voor zijn doel, doch deze spruiten er nergens uit voort en kunnen er dus niet uit verklaard worden.

In elk geval is dit werkje een loffelijke en over 't geheel wel-

geslaagde poging, om de methode der vergelijkende mythologie, totnogtoe alleen, of bijkans uitsluitend, op de arische mythen toegepast, ook over te brengen op de semietische, die daarvoor thans rijker stof aanbieden dan vroeger.

Zeer belangwekkend is de uitvoerige beschouwing over de vischgoden en mythologische duiven, waarmee de schrijver zijn onderzoek begint. De mythen omtrent deze heilige dieren, zooals zij bij de oude schrijvers voorkomen, onderwerpt hij aan een nauwkeurige kritiek, en tracht hun kosmogonische beteekenis aan te wijzen. Hij herinnert dat de babylonische hoofdgoden, Annu, Bel-Dagan, en de god, dien hij nog steeds Nisruk blijft noemen, de Hea van Rawlinson, de Hu of Bin der andere assyriologen, allen vischgoden waren, en meent dan in den visch het mannelijke beginsel, in de duif het vrouwelijke, *le principe humide et le principe igné*, te vinden, ofschoon hij erkent dat de symbolen ook in omgekeerde orde voorkomen.

Tusschen Ninos en zijn zoon Ninyas, twee hoofdpersonen der sage van Semiramis, maakt L. geen onderscheid. Ten onrechte, naar ik meen. Ook mythisch moeten zij wel onderscheiden worden, zooals ik dat ook reeds in mijn *Vergelijkende geschiedenis der oude godsdiensten* heb pogen aan te toonen. Hij noemt den eersten den *héros éponyme* van Nineve, omdat de heilige pyramide bij het vorstelijk paleis aldaar als zijn graf beschouwd wordt, »de même que la pyramide de la cité royale de Babylone était le tombeau de Bel-Marduk." Dit voorbeeld is slecht gekozen voor bewijs. Want Marduk was wel de plaatselijke hoofdgod maar geenszins de *héros éponyme* van Babel. De mythische vertegenwoordiger van de stad Nineve was Ninya(s), wiens naam letterlijk met dien der stad: Ninua, overeenkomt. Zijn vader Ninos moet Nin of Ninip, dat is de vuurgod Adar zijn, de stedenstichter en misschien hoofdgod van deze stad.

Ook de afleiding van den naam Semiramis, dien L. geeft, acht ik onjuist. Hij houdt Sammuramat of Shamiramut, zooals de naam volgens hem in 't Assyrisch moet geluid hebben, voor ongeveer hetzelfde als Shem-Baäl, naam van Baäl, zooals de fenicische godinnen wel heetten, en vertaalt dien: *nomen altitudinum, nomen altissimum*. Maar, hoe vernuftig deze vergelijking ook zij, om haar waarschijnlijk te maken, zou eerst aangetoond moeten worden, dat de voorstelling van de godinnen als de namen of de aangezichten, de zichtbare verschijningen der goden, niet slechts aan de Feniciërs en wellicht de Hebreën, maar ook aan Assyriërs en Babyloniërs eigen

was. Zij komt ook met het mythisch karakter van Semiramis gansch niet overeen. Deze behoort tot die godinnen, die vrij wat meer dan slechts namen of verschijningen, die veeleer de meesteressen der goden waren. De verklaring van Sammu-ramat of Shamiramit als »de verhevene hemel" past voor haar karakter veel beter, want zij is inderdaad de *'Αφροδίτη Οὐράνια* der Grieken, en heeft in den fenicischen heros Shaminrum, oorspronkelijk een hemelgod, een uitmuntenden parallel.

In de *Mémoires de la Société d' Ethnographie, session* 1872, die door L. de Rosny worden uitgegeven, komt een zeer goed geschreven artikel van Dr. Ch. de Labarthe voor, getiteld: *La science des religions comparées*, helaas! een *ouvrage posthume*. De taak der vergelijkende godsdienstwetenschap wordt daarin over 't algemeen zeer juist omschreven. Zij is een historische wetenschap, die zich met onderzoek en kritiek bezig houdt, maar geen declamaties, geen hartstochtelijke discussiën over de verschillende waarde der godsdiensten beoogt. Daarom is zij eerst mogelijk geworden in een tijd, waarin een groote en algemeene verdraagzaamheid den blik verruimd en de onderzoekers onpartijdiger gemaakt heeft.

De godsdienst als zoodanig wordt wel wat geïdealizeerd, als het heet, dat hij het recht tegen het geweld gesteund, den arme geholpen, de dwingelanden weerstaan en den mensch boven zichzelven verheven heeft. Alleen op hoogere trappen van godsdienstige ontwikkeling is dit waar. Evenzoo overdreven is de ideale voorstelling der dogmatiek, die alleen van den reinsten godsdienst kan gelden. Maar zeer waar is het, dat de wetenschap der vergelijkende mythologie, zooals zij totnogtoe door de filologen werd opgevat, onvoldoende is, al schijnt de schrijver slechts een zeer verouderd standpunt dezer wetenschap te kennen. Anders zou hij haar toch zeker niet een *logomachie prétentieuse* genoemd hebben, die niet meer dan de opperhuid der vraagstukken aanroert. En zeker zou hij van haar niet mogen zeggen, wat hij blz. 11 schrijft: »Elle négligeait le fond pour la forme, l'esprit pour la lettre, et compromettait la linguistique elle-même par des comparaisons superficielles et surannées."

Terecht bestrijdt de schrijver de leer van het monotheïstisch en polytheïstisch instinct; hij meent dat beide, monotheïsme en polytheïsme, bij elk ras gevonden worden, naarmate de individuën en klassen meer of minder ontwikkeld zijn; doch hij miskent de his-

torische waarheid, die aan deze onjuiste verklaring ten grondslag ligt.

De scheiding der godsdiensten in drie bestanddeelen: *culte*, *dogme* en *sacerdoce*, die hij voorstelt, is zeker niet goed te keuren; want wij hebben hier een optelling van drie ongelijksoortige zaken; bovendien behooren *culte* en *sacerdoce* bij elkander, en mogen niet door het dogme van elkander gescheiden, noch als twee afzonderlijke bestanddeelen worden beschouwd.

Zeer juist is de opmerking, dat naturalisme en spiritualisme niet elk voor zich het kenmerk van bijzondere godsdiensten, maar in alle godsdiensten voorhanden zijn. En wij onderschrijven gaarne de woorden: »Le divin ne cesse de s'incarner, le matériel et l'humain sont en voie continuelle de divinisation."

In een ander artikel derzelfde verzameling: *Sur l'ethnographie des Basques*, door Julien Vinson, zal de beoefenaar der godsdienstwetenschap ook het een en ander vinden, dat voor hem niet onbelangrijk is. De schrijver bestrijdt daarin o. a. den algemeenen waan, dat de zoogenaamde couvade, het te bed liggen der mannen bij de bevalling hunner vrouwen, een baskische gewoonte is.

C. P. T.

Nu ik mijn taak voor ons Literarisch Overzicht weer ga hervatten, nadat ik die korte verslagen van wijsgeerige boeken en brochuren eenigen tijd om dringender bezigheden moest staken, vestig ik het eerst de aandacht op een *Uebersicht theologischer Spekulation* nach Richard Rothe, hetwelk ten vorige jare te Wittenberg uitkwam, en ons ter aankondiging in het Theol. Tijdschrift werd gezonden. De bewerker van dat Uebersicht behoort tot een maatschappelijken kring, waarin wij zelden schrijvers zien optreden, en nog wel het minst schrijvers over theologische bespiegeling. Hij is Ludwig Fürst zu Solms. Ik weet niet waarop wij meer nadruk moeten leggen, op den lof dien wij dezen vorstelijken auteur hebben te geven voor zijn waardeering en aanbeveling van wetenschappelijke studie, of op onzen gelukwensch, dat hij, door die werkzame hoogachting voor de wetenschap, aan het vreeselijke gevaar, hetwelk zijn maatschappelijke stand medebrengt, ontkomen is, van te vervallen tot een nietigheid en ledigheid des geestelijken levens, welke aanvankelijk genot doet vinden in de onverpoosde uitspanningen van de

weelde en eindelijk uitloopt op de veelzijdigste stompzinnigheid, zoowel voor geestelijk als voor stoffelijk genot.

Onze schrijver geeft slechts een overzicht van het gedeelte der Ethik van Rothe, dat in de eerste twee deelen van de tweede uitgave vervat is. Deze deelen zijn nog door Rothe zelven voor de pers afgewerkt. Al werden de drie overige deelen door Prof. Holtzmann bevredigend saamgesteld, uit Rothe's eigenhandige aanteekeningen voor een tweede uitgaaf en uit een volledig opstel ten behoeve van zijn colleges, toch besloot vorst Ludwig om in zijn Overzicht de laatste drie deelen van de Ethik niet op te nemen, omdat hij zich met hun inhoud niet in die mate vereenigen kan als met den inhoud van de eerste twee deelen. Hij kon ook met den inhoud van die twee deelen volstaan, want deze bevatten de eigenlijke theologische Spekulation of Theosophie van Rothe. Men weet, dat die Theosophie van Rothe eene *aprioristische* is. Hierin komt zij, volgens hem, met de philosophische bespiegeling overeen. Maar terwijl deze van den inhoud van het zelfbewustzijn in het algemeen, gedacht zonder een bijzonderen door de ervaring aangebrachten inhoud, moet uitgaan, is het zelfbewustzijn, waarvan de theologische bespiegeling uitgaat, een *godsdienstig gestemd* zelfbewustzijn. Het is tegelijkertijd het bewustzijn, dat de mensch heeft omtrent zich zelven en omtrent God. De godsdienstige mensch heeft omtrent zich zelven geen bewustzijn tenzij zóó, dat hij tegelijkertijd zich bewust is omtrent zijn betrekking tot God. Volgens Rothe denkt de philosophische bespiegeling het Universum door middel van een ontledende alzijdige behandeling van *het begrip* van het Ik, en denkt de theologische bespiegeling het Universum door middel van een ontledende alzijdige behandeling van *het begrip* van God. Deze begint dus met het begrip waarmede gene eindigt. Ofschoon beide soorten van bespiegeling aprioristisch zijn, moeten de uitkomsten van beide den toets van de waarneembare werkelijkheid kunnen verdragen en aldus de bevestiging van hare deugdelijkheid vinden.

Een Theosophie als van Rothe stemt niet overeen met de richting, die de wijsgeerige studiën in onzen leeftijd, bepaaldelijk in ons vaderland, genomen hebben. Wij kunnen uit hetgeen de geschiedenis ons leert aangaande den uitslag van dergelijk aprioristisch philosopheeren geen reden putten om dat feit te betreuren. Maar er zullen daarom slechts weinigen worden gevonden, die geduld genoeg hebben om Rothe's werk zelf te bestudeeren. En dat is jammer, omdat de overtuiging, dat alléén eene wijsgeerige bespiegeling, die in de ons mogelijke

inhoudrijke ervaring hare wortels heeft en daaruit opgroeit, tot wetenschappelijke inzichten kan leiden, niet beter wordt onderhouden en bevestigd, dan mede door nauwkeurige kennismaking met de methode en het beloop van zuiver afgetrokken bespiegeling. Is het daarom wenschelijk, dat een zoo uitnemend vertegenwoordiger van den geest der afgetrokken bespiegeling uit onzen leeftijd als Dr. Rothe was, goed gekend worde, wij kunnen niet anders dan de kennismaking met dit nauwkeurig Uebersicht van vorst Ludwig aan allen aanbevelen, die zich met studie van philosophie bezig houden. Misschien wekt het wel belangstelling op om hetgeen hier in kort uittreksel wordt medegedeeld, breedvoerig ontwikkeld bij Rothe zelven te lezen. En zijn er, in wie door dit Uebersicht de bewustheid mocht ontstaan, dat er verwantschap is tusschen de richting waarheen hun denkend leven neigt en de methode der aprioristisch afgetrokkene bespiegeling, zij zullen dan, door Rothe zelven ter hand te nemen en zijne discipelen te worden, niet vervallen tot een volkomen onpraktische Theosophie. Behalve dat er in Rothe's Theosophie zeer veel voorkomt, dat geniaal gedacht, juist omschreven en ook bruikbaar is in een empirisch- speculatief of anthropologisch Idealisme, is zij zoo weinig schadelijk, dat Rothe na die bespiegeling een ontvouwing van de grondslagen en hoofdkenmerken van het zedelijk leven in de laatste drie deelen van zijn Ethik heeft kunnen geven, waaraan men, ook al kan men zich in zijn theologische Spekulation niet vinden, zeer hooge waarde moet toekennen. Die zeldzaam edele en rijke geest, vereenigde in zich de liefde voor speculatieve Phantastiek met de vatbaarheid voor de omzichtige waarnemingen van liefdevolle grondige menschenkennis.

In 't vorige jaar is te Groningen bij L. van Giffen een boek van 140 bl. uitgekomen getiteld. *Kant, kritiek der zuivere Rede. Proeve eener opheldering daarvan door* Mr. Joh. Kinker Waarschijnlijk ben ik de eenige niet, die, dezen titel lezende, Mr. Joh. Kinker voor een onzer tijdgenooten hield, die zich met een werk over de kritiek van Kant als Nederlandsch beoefenaar van de philosophie bekend maakte. De voorrede deed mij aanstonds mijn dwaling bemerken. Daar las ik: »De nieuwe uitgave van dit werk — dat reeds in 1799 het licht zag, als bestanddeel van het *Magazijn voor de critische wijsbegeerte en de geschiedenis van dezelve* uitgegeven door Paulus van Hemert, wordt in goede verwachting op den bijval der belangstellenden ondernomen". Het is dus wijlen de beroemde Mr·

Joh. Kinker. Wij hopen, dat de Uitgever in zijn verwachting niet zal teleurgesteld zijn. In die Voorrede wordt een beroep gedaan op het gunstige oordeel, hetwelk mijn ambtgenoot Prof. van der Wyck over het werk van Kinker velde, in zijne door de Hollandsche Maatschappij bekroonde Verhandeling over »Mr. Joh. Kinker als wijsgeer". Daarin wordt deze Nederlandsche bewerking van het hoofdwerk van Kant »bondig, klaar en nogtans tamelijk volledig" genoemd, en aan hen, die mochten opzien tegen de studie van Kant's Kritik der reinen Vernunft zelve, als het voldoende middel aangeprezen om die theorie van het menschelijk kenvermogen te verstaan.

In 1872 is bij W. Engelmann te Leipzig uitgekomen en beleefde reeds een *tweeden* druk: J. C. F. Zöllner, *Ueber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss* 523 bl. In de *Philosophische Monatshefte*, März 1873, wordt niet zonder reden door Dr. A. Riehl, Docent in Gras, met groote ingenomenheid op dit werk gewezen. Dr. Zöllner zegt in de voorrede »ich bin zu dem Resultate gelangt, dass es der Mehrzahl unter den heutigen Vertretern der exacten Wissenschaften an einer klar bewussten Kenntniss der ersten Principien der Erkenntnisstheorie gebreche.... Mit einigem Geschick, etwas Ausdauer und Neigung konnte ein Jeder, dem die genügenden Mittel zur Verfügung standen, die Menge des empirischen Materials durch werthvolle Beobachtungen und Experimente bereichern. So kam es, dass durch den Umfang und das Exclusive rein empirisch wissenschaftlicher Bethätigung die Functionen zur *bewussten* Anwendung des Causalitätsgesetzes.... mehr und mehr verkümmern." Dezelfde klacht lezen wij bij Prof. Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 3te Auflage, bl. 640 vlg.: Noch viel nachtheiliger.... ist für das allgemeine Verständniss des Naturganzen *der Mangel an philosophischer Bildung*, durch welchen sich die meisten Naturforscher der Gegenwart auszeichnen. Die vielfachen Verirrungen der früheren speculativen Naturphilosophie, aus dem ersten Drittel unseres Jahrhunderts, haben bei den exacten empirischen Naturforschern die ganze Philosophie in einen solchen Misscredit gebracht, dass dieselben in dem sonderbaren Wahne leben, das Gebaüde der Naturwissenschaft aus blossen Thatsachen, ohne philosophische Kenntnissen, ohne Verständniss derselber, aufbauen zu können. Während aber ein rein speculatives, absolut philosophisches Lehrgebaüde, welches sich nicht um die ûnerlässliche Grundlage der empirischen Thatsachen kümmert, ein Luftschloss wird,

das die erste beste Erfahrung über den Haufen wirft, so bleibt andrerseits ein rein empirisches, absolut aus Thatsachen zusammengesetztes Lehrgebaüde ein wüster Steinhaufen, der nimmermehr den Namen eines Gebaüdes verdienen wird. Die nackten, durch die Erfahrung festgestellten Thatsachen sind immer nur die rohen Bausteine, und ohne die denkende Verwerthung, ohne die philosophische Verknüpfung derselben kann keine Wissenschaft sich aufbauen... Aus dieser beklagenswerthen Entfremdung der Naturforschung von der Philosophie, und aus dem rohen Empirismus, der heutzutage leider von den meisten Naturforschern als »exacte Wissenschaft" gepriesen wird, entspringen jene seltsame Quersprünge des Verstandes, jene groben Verstösse gegen die elementare Logik, jenes Unvermögen zu den einfachsten Schlussfolgerungen, denen Sie heutzutage auf allen Wegen der Naturwissenschaft, ganz besonders aber in der Zoologie und Botanik begegnen können". Ik meende deze ontboezeming van een der geleerdste en zelfstandigste Darwinisten te moeten afschrijven om te doen beseffen, hoe weinig de geest van de theorie van Darwin door hen wordt verstaan, die wanen, dat men met de omhelzing van die theorie op de lijn blijft van een empirisme, hetwelk alle bespiegelende wijsbegeerte in de rubriek van de hersenschimmen plaatst.

Dergelijke klachten als van Zöllner en Haeckel danken haar oorsprong aan een diep gevoelde behoefte bij het natuurkundig onderzoek, waaraan die geleerden zich hebben toegewijd. Maar wanneer dergelijke behoeften op het veld van de wetenschappen worden gevoeld, dan worden er tegelijkertijd ook reeds pogingen gedaan om aan die behoeften te voldoen. Het oogenblik waarop een beoefenaar van exacte wetenschap inziet, dat een waarnemend onderzoek, hetwelk niet van zelf leidt tot speculatieve vragen en de poging om die vragen te beantwoorden, voor een nadenkend en doordenkend hoofd volstrekt onverdragelijk en onbevredigend is, is ook het oogenblik, waarop hij met de behartiging van die speculatieve vragen begint, nadat het zuiver empirische onderzoek is afgeloopen.

Zöllner heeft er dan ook, op wie hij zich beroepen kan als bewijzen, dat tegenwoordig de wijsgeerige bespiegeling op het veld van de natuurwetenschap weer vernieuwde behartiging gaat vinden. Hij noemt Helmholtz, die »de mannen van het vak" aan de beteekenis van Kant heeft herinnerd; wijst op du Bois Reymond, die, in Juli 1870 in een openbare zitting van de Akademie der Wetenschappen te Berlijn, in het licht heeft gesteld, hoe er in de

nieuwere natuurwetenschap denkbeelden van Leibnitz terugkeeren; hij vermeldt Hering, die, in een openbare zitting van de Akademie der Wetenschappen te Weenen, gesproken heeft, in anti-materialistischen geest, »Ueber das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie", en voegt bij die vermelding: »Noch vor zehn Jahren hätte kein Naturforscher ohne von seinen Collegen verketzert zu werden, solche Dinge öffentlich und in feierlicher Sitzung einer Akademie aussprechen dürfen." Wij mogen zeker ook een bewijs zien van die voor de studie van speculatieve philosophie of metaphysica gunstige wending in de denkbeelden van onzen tijd in den opgang, dien de »Philosophie des Unbewussten" van von Hartmann maakt. In dat werk wordt aan de behoefte van den menschelijken geest voldaan om het vele en het velerlei, dat zich aan de natuurwetenschappelijke waarneming voordoet, in onderlingen samenhang en onder de heerschappij van éene alles beheerschende en samenhoudende idee te brengen, en tegelijkertijd wordt een wijsgeerig stelsel voorgedragen, hetwelk zich niet aankant tegen het besliste ongeloof ten aanzien van de godsdienstige ideeën, dat onder de wetenschappelijk gevormden van onzen leeftijd den boventoon heeft. Ik behoef niet te herinneren, hoe het verschijnsel, dat het jongste stelsel van metaphysica een systematische ontwikkeling van het Pessimisme en dus ook van zijn tweelingbroeder het ongeloof is, geenszins noodwendig samenhangt met het wezen en de methode van speculatieve philosophie in het algemeen. Wij begroeten daarom die vernieuwde belangstelling in de metaphysische studiën met ingenomenheid, ook al leveren zij aanvankelijk uitkomsten op, die geen bate afwerpen voor een *godsdienstig*-zedelijke levensbeschouwing noch haar steunen. Men beginne maar weer met onbevredigd te zijn bij het louter opzamelen, rangschikken en beschrijven van empirisch waarneembare verschijnsels en uitkomsten, die hoogst belangrijk ja onmisbaar zijn voor de volmaking van de mechanica en de technische kundigheden, maar op den duur aan de behoeften van de doordenkende geleerden niet kunnen voldoen, tenzij ze de uitganspunten worden van metaphysische studie. Ik heb nog niet kunnen bespeuren, of »das wieder erwachende speculative Bedürfniss" zich ook bij onze Nederlandsche mannen van de »exacte wetenschappen" begint te vertoonen, en dientengevolge een werk als van Zöllner aandacht en studie waardig wordt geacht. Maar wat nog niet is kan komen. Zelfs in Duitschland, waar men, volgens Zöllner, vóór 10 jaren onder de Collegen zou verketterd zijn als men had

gesproken als nu in de Akademie van de Wetenschappen te Berlijn en te Weenen geschiedt, heeft Lotze reeds vóór meer dan 10 jaren gedaan, maar zonder al de leergierige aandacht, die hij verdiende, van de »mannen van het vak" te trekken, wat thans met groote ingenomenheid wordt begroet, toen hij zijn Mikrokosmus en nog vroeger zijn Medische Psychologie uitgaf. Thans kan Dr. Riehl, in het aangehaalde Monatsheft, zeggen.... eine Reihe von Naturforschern ist aufgetreten, welche rüstig und nicht erfolglos in die philosophische Arbeit eingreifen. Die Zeit scheint abgelaufen, für welche der Dichter die Feindschaft zwischen Philosophen und Naturforschern gebot, weil nur die im suchen getrennten die Wahrheit finden könnten. Wir erwarten nicht zu viel, wenn wir von dieser Verbindung und Versöhnung der beiden Grossmachte des menschlichen Wissens die Einleitung einer neuen Epoche der Wissenschaftsgeschichte überhaupt hoffen, der Epoche einer wahren Naturphilosophie ohne mystischen und mythischen Kram, einer philosophischen Naturwissenschaft ohne Rohheit und Flachheit".

Het wordt tijd, dat ik iets over den inhoud van het boek van Zöllner mededeel. Dr. Riehl laat, in de meer genoemde aankondiging, de theorie over de kometen rusten, en bespreekt alleen wat tot de door Zöllner beloofde »Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss" behoort. Deze Bijdrage is niet vervat in een aaneengeschakeld opstel, maar bestaat in hetgeen hier en daar, overeenkomstig de telkens gegeven aanleiding, wordt ontvouwd. Op die wijze handelt Zöllner o. a. over den »Ursprung des Verstandes", over de »Endlichheit der Materie", over de »Allverbreitung der Empfindung, als fundamentaler Eigenschaft der Materie". Zöllner eindigt zijn werk met een warm gestelde herinnering aan de groote verdiensten van Kant op het gebied van de natuurwetenschap.

Zoo moge ons dan het werk van Dr. Zöllner voor een merkwaardig teeken des tijds gelden.

Groningen, F. W. B. v. B.
17 Juni 1873.

V A R I A.

Eene leerwyze voor het godsdienstonderwijs door W. Jesse, predikant te Zaandam. (Leiden, S. C. van Doesburgh. 70 cts.) Door allen, die de vergadering der modernen te Amsterdam in het voorjaar hebben bijgewoond, zal het verschijnen van dit boekske met vreugde worden begroet. Welk een indruk maakte die eenvoudige voordracht en hoe eenstemmig werd de wensch geuit, dat de spreker anderen met zijne ervaring te hulp zou komen!

Aan dien wensch heeft hij voldaan, en wat wij toen hoorden, kan nu door allen gelezen en in toepassing gebracht worden. Bovendien geeft hij nog een aantal uitmuntende opmerkingen over de inrichting van het godsdienstonderwijs en een breede lijst van hulpmiddelen, die daarbij kunnen gebruikt worden.

De vraag, die den heer Jesse aanleiding gaf tot het ontwerpen van deze schets luidde: »moet de Bijbel voortdurend de voornaamste leerstof leveren voor het godsdienstonderwijs?" Zijn antwoord is ontkennend. Wel erkent hij de in menig opzicht classieke waarde van zekere gedeelten van den Bijbel, maar daarnevens staat zooveel onbruikbaars, dat de ernstige catecheet er van zelf toe moet komen, om meer materie voor zijn onderwijs te zoeken. Zelf had onze schrijver dit sinds lang gedaan, en het was hem gelukt uit allerlei soort van literatuur een rijken voorraad van verhalen, fabelen, gedichten, ook van platen bijeen te brengen, die hem bij ondervinding gebleken zijn, uitnemend bij het godsdienstonderwijs te kunnen dienen. Hij geeft daarvan een overzicht en verhaalt, hoe hij gewoon is daarvan gebruik te maken. De indruk, dien ik onder het lezen ontving was dezelfde dien het hooren der voordracht bij mij achterliet: ik wenschte, dat ik mijn eigen kinderen bij hem ter catechisatie kon zenden. Want het is duidelijk, dat er bij deze methode, nog meer dan bij eenige andere, veel aankomt op den

persoon van den onderwijzer, wiens verstandige keus, wiens talent om de idee in te kleeden, wiens gave van vertellen te meer beteekenen, naarmate hij zich minder op de van ouds betreden paden houdt. Maar laat ieder althans beproeven wat hij vermag! Bekwaamheid en vernuft zijn in deze zaak niet het hoogste. Een hart te hebben voor de kinderen gaat daarboven. En daarom zij het boekske van Jesse niet alleen aanbevolen aan de catacheten van professie, maar vooral aan die ouders, die gaarne met hunne kinderen over de godsdienst zouden willen spreken, maar slechts niet weten, hoe? Hier vinden zij geen voorschrift, maar een voorbeeld. Laten zij dat op hunne wijze navolgen! De vorm is voor eindelooze verscheidenheid vatbaar, en wie het met eenigen ernst beproeft, hij zal onzen schrijver dankbaar zijn voor de aanwijzing van al die nieuwe wegen, waarlangs de beste en vruchtbaarste gedachten tot het ontvankelijk kinderhart kunnen worden geleid.

Er zal, bij deze methode, ook gewonnen worden, dat godsdienst en poësie weer in die innige betrekking tot elkander komen, die nooit zonder schade voor beiden kan worden verstoord. Niet het dogma, maar de poësie is het eigen element der vroomheid. Dat is de grondgedachte van Jesse's leerwijze.

Daardoor is zijn boekske vol perspectief. Nergens grijzende muren van geloofsregelen. Overal vroolijke, opwekkende kijkjes op het rijke menschenleven en de vriendelijke natuur. Een frissche stroom van den geest van Hem »die kinderen in zijn armen nam en vast wel anders leerde!"

Mogen onze kinderen er den zegen van ondervinden!

L. W. E. R.

GROTE OVER ARISTOTELES.

Het is niet noodig de Weener tentoonstelling te bezoeken, om een indruk te krijgen van 's menschen grootheid. Het werk, dat thans voor mij ligt, de twee dikke deelen, die de geschiedschrijver van Griekenland aan Aristoteles heeft gewijd, zijn wel in staat ons te doen beseffen, hoe ver de macht reikt van de voortreffelijksten van ons geslacht. Gelijk de grieksche steden feest vierden, wanneer een van hare burgers bij den olympischen wedstrijd den prijs had gewonnen, zoo verhoovaardigen wij er ons op mensch te zijn, wanneer wij kennis maken met een werk als het zooeven genoemde, met zijn auteur, Grote, en met zijn thema, Aristoteles. Inderdaad is er weinig in den loop der eeuwen, wat zoo grooten eerbied inboezemt als het ijzersterke hoofd van Aristoteles. Om thans enkel van het Organon te spreken, het eenige gedeelte van Aristoteles' philosophie, dat Grote vóór zijn dood heeft kunnen afhandelen, men duizelt, als men zich een begrip wil vormen van de denkkracht en de inspanning, die de samenstelling van de onder genoemden titel gegroepeerde verhandelingen moet gekost hebben, in dagen, toen niets of bijna niets was voorgewerkt en dus schier alles eigen uitvinding wezen moest. Maar niet minder gevoelt men zich gesterkt en beschaamd tevens, wanneer men het oog op den bewonderenswaardigen Grote vestigt, op den grijsaard, die, 71 jaren oud, er niet aan dacht te rusten, maar een werk op touw zette, dat een geheel menschenleven in beslag neemt, eene volledige en nauwkeurige beschouwing van al de geschriften van Aristoteles, eene taak, die de kloeke, jeugdige grijsaard natuurlijk niet heeft kunnen voltooien, maar waarvan hij toch een zeer aanzienlijk gedeelte heeft uitgevoerd. Nog liever zouden wij Grote's beschouwing over de politiek, de moraal, de rhetorica of de aesthetica van Aristoteles

ontvangen hebben, want mij dunkt dat Grote, die meer dan iemand anders uit dezen tijd het leven der oude Grieken heeft meegeleefd, tot eene rijke behandeling dier onderwerpen juist de aangewezen man was; maar wij verheugen ons over den schat, die ons is aangeboden, over de paraphrase van al de deelen van het Organon, over de stroomen lichts, waarmede de auteur vele moeielijke loci heeft opgehelderd. Een aangename paraphrase van het Organon, gelijk Grote ons geeft, is veel waard, want de grieksche tekst is meestal dor en soms zeer corrupt, terwijl wie met het Grieksch niet goed terecht kan nog veel minder uit een latijnsche vertaling, als die Firmin Didot aan zijne uitgave heeft toegevoegd, wijs zal worden. Wie het Organon in den grondtekst wil bestudeeren, heeft een harde noot te kraken; het gevolg is, dat, althans hier te lande, vele litteratoren in de logische geschriften van Aristoteles geheel vreemdelingen zijn en het zelden gebeurt, dat men een hellenist ontmoet, die zich de moeite heeft getroost de Topica of zelfs de Analytica door te lezen. Wij hopen zeer, dat de verschijning van het werk van Grote moge bijdragen om velen eenigszins nader met Aristoteles bekend te maken. Als een keurige en leerzame inleiding tot of nalezing op Grote, zij het mij vergund twee artikelen uit engelsche tijdschriften aan te bevelen, beide aan Grote's werk gewijd, twee artikelen van beroemde mannen, het eene van Sir A. Grant in het Octobernommer van *The Edinburgh Review* van 1872, het andere van John Stuart Mill in het Januarinommer van *The Fortnightly Review* van 1873. Het is te wenschen, dat deze twee artikelen door afzonderlijke uitgave in ruimer kring verspreid geraken.

Ik ken weinig auteurs, wier stijl zoo kordaat, mannelijk, gespierd is als die van Grote. Evenwel heeft deze uitnemende eigenschap, gelijk alles op deze wereld, eene schaduwzijde. Het is soms, alsof het Grote onmogelijk valt vage, halve, duistere gedachten onder woorden te brengen. Men kan pro en contra pleiten, als de thesis gesteld wordt, dat Aristoteles aan de individueele onsterfelijkheid heeft geloofd. Wellicht is Aristoteles zelf betreffende dit gewichtig punt nooit tot eene stellige overtuiging gekomen. Maar Grote, wiens kracht en zwakheid tevens in zijne forsche eenzijdigheid bestaat, laat Aristoteles zeer beslist leeren, dat „de ziel van Socrates bij den dood van Socrates vernietigd wordt.” Wel zegt Grote onmiddellijk daarna, dat

Aristoteles aan den *νοῦς ποιητικός* onsterfelijkheid toekent; maar op den trant van Averroës en Alexander Aphrodisias weet Grote het onderscheid, dat Aristoteles tusschen den eeuwigen *νοῦς ποιητικός* en den *παθητικὸς νοῦς φθαρτός* maakt, zoo te interpreteeren, dat de menschelijke persoonlijkheid bij den dood geheel verloren gaat [1]. Misschien is dit inderdaad de bedoeling van Aristoteles geweest, maar dan mag men gissen, dat hij, beducht aan de zwakken aanstoot te geven, met opzet zich zeer onduidelijk heeft uitgedrukt [2]. Daar alles, wat den mensch een bepaald individu doet zijn, geheugen, gemoed, enz. door Aristoteles van het lichaam afhankelijk gesteld en der vergankelijkheid prijsgegeven wordt [3], ligt de gevolgtrekking voor de hand, dat hij, ter wille der consequentie, de persoonlijke onsterfelijkheid geloochend moet hebben. Maar men wachte er zich steeds voor aan een auteur de conclusies van zijne praemissen op te dringen; vooral moet men daarmede voorzichtig zijn, wanneer het eene quaestie als die der onsterfelijkheid betreft. Het schijnt de vaste overtuiging van Aristoteles te zijn geweest, dat er bij den dood een zeer gewichtig deel der ziel, namelijk de *νοῦς*, de rede, blijft voortbestaan; nadrukkelijk zegt hij dit en licht zijne stelling toe door de bewering, dat de *νοῦς*, in dit opzicht aan de overige functies der ziel ongelijk, niet aan het lichaam gebonden is, dat hij geen physische organen heeft, dat hij van buiten af in den mensch komt en iets goddelijks in den mensch is [4]. Bij nadere overweging schijnt Aristoteles zich evenwel genoopt gevoeld te hebben om b. v. niet aan wat ik wil noemen de practische,

---

1) Aristotle. By George Grote. Vol. II, bl. 232 en 233.

2) Arist. Eth. Nic. I, Cap. XI.

3) Arist. De Anima II, Cap. I, p. 412: *εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις, αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον.* Cap. II, p. 414: *καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μητ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή.* I, Cap. IV, p. 408: We zeggen niet, dat de *ziel* weeft of huizen bouwt; even ongepast is het wellicht te zeggen, dat de *ziel* toornt of medelijden gevoelt, of leert of redeneert, de *mensch* doet dat alles met zijn ziel, enz.

4) Arist. De Anima II, Cap. II, p. 413: *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* De Generat. Animal. II, Cap. III, p. 736: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον. οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*

maar enkel aan de theoretische rede een eeuwig leven toe te kennen, niet aan de rede in zoover zij dienaresse der praktijk is en aan 's menschen behoeften en begeerten wordt ondergeschikt gemaakt, maar aan de rede in zoover zij *ἀπαθὴς* is, boven lijden verheven, *ἀμιγὴς*, onvermengd, *τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ*, van nature bloot werkzaamheid, aan de rede, in zoover zij de eeuwige waarheden, de *ἀρχαί* en de *νοητά*, aanschouwt en daarmede zelfs samenvalt [1]). Was Aristoteles zich bewust dat hij, met deze theorie, de individueele onsterfelijkheid vallen liet? Dan heeft hij veiligheidshalve opzettelijk zijnen lezers zand in de oogen gestrooid, toen hij schreef: „Het is duidelijk dat de ziel, dat althans sommige deelen der ziel, indien zij uit deelen bestaat, niet van het lichaam kunnen worden afgescheiden; want in zoover is zij de actualiteit van bepaalde lichaamsdeelen. Maar niets verhindert dat andere deelen der ziel, welke niet de actualiteit van zekere lichaamsdeelen zijn, wel worden afgescheiden. Daarenboven is het onzeker, of de ziel niet op denzelfden trant de actualiteit van haar lichaam is als de schipper de actualiteit van zijn schip is [2])." Plato heeft krachtig en klaar het dogma der onsterfelijkheid verkondigd. Aangaande Aristoteles' meening verkeeren wij in het onzekere. Als loochenaar der onsterfelijkheid is hij door zijne groote commentatoren, Averroës en Alexander Aphrodisias, opgevat; als zoodanig heeft hij, schutspatroon der ongeloovigen, over den geest van dichte drommen van Averroïsten en Alexandristen heerschappij gevoerd; als zoodanig heeft hij dus, vooral in Italië, gedurende eeuwen, bij ontelbaar velen, historisch voortgeleefd.

Een man van buitengewone energie is meestal wat eenzijdig. Grote merkt dien kant van Aristoteles op, waarvoor hij de meeste sympathie heeft, die methodologische begrippen, waardoor hij aan den griekschen denker zich verwant gevoelt. Maar terwijl hij Aristoteles als antagonist van Plato schildert, als een der onzen, als een man van den nieuwen tijd, als stichter der positieve wetenschap, treedt wellicht te veel eene andere zijde van Aristoteles' geest bij hem op den achtergrond, die zijde namelijk, door welke Aristoteles discipel van Plato was, verstrikt in de banden eener onvruchtbare bespiegeling, geneigd om de pro-

---

[1]) Arist. De Anima III, Cap. V. Metaph. XII, Cap. IX.

[2]) Arist. De Anima II, Cap. I, p. 413.

blemen der werkelijkheid niet door studie der feiten, maar door logische distincties en analysen van voorstellingen op te lossen. Schoon minder dan Plato helt Aristoteles er toch ook toe over aan de abstracties van het denken eene objectieve beteekenis te schenken; duidelijk blijkt dit o. a. uit het spel, dat er door hem met begrippen als dynamis en energeia, als vorm en stof, gedreven wordt. Waarschijnlijk zou Grote, had hij tijd van leven gehad, in de latere gedeelten van zijn werk, de neiging, die Aristoteles met zijn meester Plato gemeen had, logische vormen tot elementen der werkelijkheid om te scheppen en dus bij hen te zoeken wat niet bij hen te vinden is, eene metaphysica, een kennis der dingen, meer duidelijk hebben aangewezen, maar toch is het zeer karakteristiek, dat, gelijk Sir A. Grant opmerkt, in de deelen, die voor ons liggen, Grote geenszins toont het verschil, hetwelk Aristoteles tusschen *notius natura* en *notius nobis* maakt, behoorlijk gewaardeerd te hebben. Onder de *notiora natura* verstaat Aristoteles niet maar bloot die begrippen of gezichtspunten, welke tot een juist doorzicht der werkelijkheid vereischt worden, maar meestal eerst dan verkregen worden, wanneer de geest een hoogen graad van ontwikkeling bereikt heeft, zoodat zij chronologisch in den regel volgen op de *notiora nobis;* door dit te vermelden wijst men enkel op accidenteele trekken; de *notiora natura* zijn bij Aristoteles objectieve factoren, welke eene voortbrengende kracht bezitten; zoo is het punt volgens hem een *notius natura* ten opzichte van de lijn, daar de lijn door de beweging van een punt gevormd wordt, de lijn een *notius natura* ten opzichte van het vlak, daar het vlak door de beweging van een lijn gevormd wordt, het vlak een *notius natura* ten opzichte van het lichaam, daar het lichaam door de beweging van een vlak gevormd wordt; zoo zijn de genera en species *notiora natura* ten opzichte van de concrete voorwerpen, want, al bestaan zij niet zelfstandig buiten die concrete voorwerpen, evenmin als punt, lijn en vlak zelfstandig buiten de wereld der lichamen worden aangetroffen, toch zijn zij de krachten, welke, in de dingen wonende, concrete voorwerpen, exemplaren van een soort of van een geslacht, te voorschijn roepen [1]). Natuurlijk zal ik niet betwisten, dat Grote recht heeft, wanneer hij het denkbeeld

[1]) Men leze van Topic. VI het geheele vierde hoofdstuk tot aan de woorden: *πρότερον γὰρ τὸ μένον καὶ τὸ ὡρισμένον τοῦ ἀορίστου καὶ ἐν κινήσει ὄντος.* Verder van de Analyt. Post. I, Cap. II.

van Aristoteles aldus vertolkt: voor hen, wier geest wetenschappelijk gevormd is, gaan de notiora natura aan de notiora nobis vooraf; door het punt begrijpen en definieeren zij de lijn, door de lijn het vlak, door het vlak het lichaam; maar bij de gewone onwetenschappelijke beschouwing wordt het vlak als de grens van het lichaam, de lijn als die van het vlak opgevat, daar men vroeger van vlakken dan van lijnen, vroeger van lichamen dan van vlakken besef erlangt. Dit is een getrouwe paraphrase van Aristoteles' eigen woorden, maar ik beweer alleen, dat daarmede slechts de kleinste helft van Aristoteles' zienswijze is uitgedrukt, daar hij bij zijne distinctie niet enkel aan een logische, maar in de eerste plaats aan een objectieve orde dacht, en ook hier de bewegingen van het denken buiten de sfeer van het denken, in de werkelijkheid, in het rijk van het zijnde, overbracht. Ik verbeeld mij, dat Thomas Aquinas, die trouwens door de inrichting en opvoeding van zijn intellect veel dichter dan Grote bij Aristoteles stond, het Aristotelisch denkbeeld niet onaardig heeft toegepast, toen hij, naar aanleiding van het ontologisch bewijs, het volgende ter neder schreef: „„God bestaat", dit is *per se* waar, want Gods natuur sluit zijn bestaan in zich; in de stelling: „God bestaat", zijn dus praedicaat en subject indentisch. Toch is de mensch, daar hij niet weet, wat God is, niet onmiddellijk zeker van zijn bestaan; dit bestaan moet hem bewezen worden uit wat op zich zelf minder, maar den mensch meer duidelijk is, nam. uit de werkingen." Wij hebben hier het methodologisch beginsel van Aristoteles, volgens hetwelk het *πρότερον* of *γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς* leiden moet tot de kennis van het *πρότερον* of *γνωριμώτερον φύσει*, het afhankelijke tot de kennis van het zelfstandige [1]).

Met nadruk wijst Grote er op, dat Aristoteles zich tegen Plato's leer van de transcendentale universalia heeft aangekant, maar hij verzuimt even krachtig te doen uitkomen, dat Aristoteles in de plaats van dit absolute realisme niet het conceptualisme en nog veel minder het nominalisme, maar een meer getemperd realisme van eigen vinding, de leer der immanente universalia, heeft gesteld, eene theorie, welke in de middeleeuwen gebloeid heeft, eene rijke bron van ijdele speculaties is geweest, maar aan de ontwikkeling der wetenschap heeft in den weg gestaan. Men weet,

---

1) Summa Theol. I, 2, 1.

wat de gemeenschappelijke aanleiding zoowel tot Aristoteles' als tot Plato's realisme was. Beiden waren er, zeer terecht, van overtuigd, dat, zou er wetenschap bestaan, er eene aan zichzelve gelijk blijvende waarheid moest zijn. Maar ten onrechte leidden zij daaruit af, dat slechts eene onveranderlijke werkelijkheid object van wetenschap kan zijn. De moderne wereld oordeelt er anders over; zij neemt geen aanstoot aan Heraclitus' leer van een stroom aller dingen; de eeuwige waarheden zijn volgens haar de formules, aan welke de dingen, bij al hunne wisselingen, getrouw blijven en overeenkomstig welke zij veranderen; maar Aristoteles, die bij den toenmaligen stand der wetenschap dit juiste inzicht moeilijk hebben kon, zocht, gelijk zijn meester, onder den naam van waarheid, naar eene steeds identische werkelijkheid, met dit radicale verschil evenwel, dat Plato het eeuwig aan zichzelf gelijke, het blijvende wezen der dingen, buiten en boven de wereld der verschijnselen, Aristoteles het in de wereld der verschijnselen zelve plaatste. Moeilijk is dit verschil te hoog aan te rekenen; waar Plato den blik van de veranderlijke en vergankelijke zinnelijke wereld aftrekt om hem op eene hoogere, onzichtbare werkelijkheid, op een rijk van eeuwige en onveranderlijke ideeën te vestigen, deed zin voor waarneming Aristoteles den lijnrecht tegenovergestelden weg kiezen; hij zegt niet dat de concrete dingen slechts ten halve bestaan, dat zij maar de gebrekkige afschaduwingen van eene voor het oog der zinnen gesloten werkelijkheid zijn; integendeel leert hij dat de concrete dingen de werkelijkheid zelve zijn en dat de universalia, dat de genera en species, slechts als praedicaten van de bijzondere voorwerpen bestaan. Het hoc aliquid, *τόδε τι*, hic homo, hic equus, wordt bij hem, gelijk Grote het zeer schoon uitdrukt, „het gewelf, waarop al de universalia rusten". De concrete dingen zijn bij hem de primae substantiae, de *πρῶται οὐσίαι*, de entia in den hoogsten zin des woords. Maar dit mag ons niet verhinderen de groote overeenkomst tusschen Plato en Aristoteles in rekening te brengen. Aristoteles trekt eene scherpe grenslijn tusschen de zoogenaamde essentieele eigenschappen, die welke door ons met den naam van een geslacht of van een soort worden verbonden, en alle overige zoogenaamde accidenteele eigenschappen. Alleen de genera en de species, zegt hij in de Categoriae, mogen substantiae secundae heeten, of gezegd worden tot de categoria *οὐσία* te behooren, want zij alleen verklaren wat de prima substantia is.

„Indien u gevraagd wordt, wat Socrates is, en indien ge dan antwoordt door de species of het genus, waartoe hij behoort, te noemen, — dat hij namelijk een mensch of dat hij een dier is — dan zal uw antwoord passen bij die vraag; en uw antwoord zal nog beter begrepen worden, indien gij de species dan indien gij het genus noemt. Maar antwoordt ge door te vermelden wat tot een der andere categorieën behoort, b. v. dat hij wit is of dat hij loopt, dan zal uw antwoord opgepast zijn en niet slaan op de vraag; het zal niet verklaren *wat* Socrates *is*. Derhalve kan geen van de overige categorieën essentia, *οὐσία*, genoemd worden. Zij zijn alle praedicaten van de substantiae secundae zoowel als van de substantiae primae; zij zijn dat gelijk de substantiae secundae praedicaten zijn van de substantiae primae [1])". Zoo spreekt Aristoteles, waar hij in de inleiding tot zijne logische verhandelingen onder tien categorieën, onder tien algemeene hoofden, al datgene rangschikt, wat gevraagd of beweerd kan worden aangaande een bijzonder individu, al de praedicaten, welke daaraan kunnen worden toegekend of ontzegd. Maar terwijl hij hier, in zijne Logica, aan het concrete de prioriteit toekent, kiest hij in zijne Metaphysica een ander gezichtspunt en wordt het concrete tot den rang van *τρίτη οὐσία* verlaagd, terwijl genus en species als *πρώτη* en *δευτέρα οὐσία* daarboven verheven worden [2]). Waitz zegt daarvan: „In categoriis non de ipsâ rerum natura et veritate exponit, sed res tales capit, quales apparent in communi vita homini philosophia non imbuto, unde fit, ut in categoriis alia sit *πρώτη οὐσία* et in prima philosophia [3])." In ieder geval blijkt, dat Aristoteles slechts Plato's realisme verwierp, maar zelf den grondslag tot een nieuw realisme legde. Om het in de taal der Scholastieken uit te drukken: hij loochende de universalia extra rem, maar nam de universalia in re aan. Terwijl de nieuwe tijd in iedere wetenschappelijke waarheid eene formule ziet, die geldt, zocht Aristoteles, gelijk Plato, onder den naam van waarheid overal een universale, dat bestaat. Ten onrechte wordt het dus door Grote aan gebrekkige kennis van Aristoteles toegeschreven, dat de Scholastici, die zijnen naam in eere hielden, predikers van het realisme waren. Ik zou meenen aan mijne lezers onrecht te plegen, wanneer ik hun de schoone bladzijde onthield, die ik,

[1]) Categ. bl. 2 en 3.
[2]) Metaph. II, p. 1043.
[3]) Ad Arist. Categ. bl. 284.

weinige dagen na Mill's dood, uit het reeds bovengenoemde tijdschriftartikel heb overgeschreven en waarin hij het realisme van Aristoteles voorstelt. — Na te hebben opgemerkt, dat bij Aristoteles de genera en species niet maar conceptus intellectus zijn, uit de zinnelijke wereld door het verstand geabstraheerd, maar enkel daardoor waargenomen worden, evenwel niet als onafhankelijke wezens, maar als onafscheidelijk van de individueele objecten, gaat hij aldus verder:

„Dit was een groote stap vooruit op de leer van Plato, volgens welke de eenige werkelijkheid en het eenig mogelijk object van wetenschap in een sfeer buiten die der particularia bestaat; door de theorie van Aristoteles werd niet, gelijk door die van Plato, minachting voor de physische détails gekweekt, te midden van welke de eenig ware weg tot ontdekking van de wetten der natuur loopt. Maar de erkenning van algemeene substanties, schoon in individueele voorwerpen belichaamd, ontsloot een achterdeur waardoor, onder een anderen vorm, het realisme, dat een natuurlijk product van den menschelijken geest is, gemakkelijk weder binnensloop; een wereld van discussie werd vereischt om het uit zijn nieuwen schuilhoek later te verdrijven. De neiging om te gelooven, dat er aan iederen naam een werkelijk bestaande zaak beantwoordt, werd hier door sommige van Arstoteles' meest karakteristieke leeringen uit de eigenlijke metaphysica begunstigd, inzonderheid door twee distincties, welke door zijne geheele „Philosophia Prima" henenloopen: de analyse van ieder object van waarneming of gedachte in twee ingredienten, Materie en Vorm, en de daaraan verwante onderscheiding tusschen potentieel en actueel bestaan; de materie van een ding, dit toch wordt er bedoeld, is enkel potentieel het ding, totdat de toevoeging van den vorm er het ding in werkelijkheid van maakt. Deze vormen, welke hij niet ἰδέαι, gelijk die van Plato, maar εἴδη noemt, en welke inderdaad de attributen van objecten zijn, zijn dus de feitelijke scheppers van objecten, in zoover deze in ἐντελέχεια of volledig bestaan; maar deze toekenning van een soort van actief vermogen aan de vormen moest het natuurlijk zeer moeilijk maken ze niet als substantieve entiteiten te beschouwen; of zij dan verder buiten het individueele ding of enkel daarin bestaan, kon uit dit oogpunt eene quaestie van minder aanbelang heeten. Onder de grieven, die Aristoteles tegen Plato's Ideeën heeft, komt werkelijk deze voor, dat zij door haar karakter van onbeweeg-

lijkheid en door hare volslagen afzondering van individueele lichamen, geen beweegkracht konden hebben en dus niets konden doen ontstaan; hij stelt daaraan over, dat zijne εἴδη echte oorzaken zijn. Aan de nominalisten tegen het einde der middeleeuwen komt de eer toe de objectief bestaande universalia werkelijk uit de philosophie verdreven te hebben; de eenige vraag waarover dan nog later gestreden wordt, is die, of het zuivere nominalisme van Hobbes dan wel het conceptualisme van Locke en Brown de voorkeur verdient. Maar al voltooide Aristoteles het werk niet, hij verdient te allen tijde geroemd te worden als de denker, die het begonnen heeft; als de eerste die zag, dat kennis met particularia begint en van hen tot universalia opklimt, en dat onze kennis van universalia slechts de kennis van iets is, dat in de particularia bestaat, van een zeker punt, dat een aantal particularia gemeen hebben; als de eerste, derhalve, die het intellect des menschen afriep van een weg, die enkel tot een philosophie van klinkende mystische abstracties leiden kon en werkelijk eeuwen lang geleid heeft, om dat intellect te voeren op een beter pad, welks eindpaal een waarachtiger philosophie, de meest algemeene en omvattende uitdrukking van werkelijke feiten is."

Met deze beperking is volkomen waar, wat Grote zegt: „Door Aristoteles werd de vlag tegenover het realisme ontplooid in de eerste Categorie, toen hij het Hoc Aliquid als het eenige volledige Ens proclameerde en het afzonderlijk aanzijn van het Universale loochende, door het enkel als bestaande met het Hoc Aliquid en als praedicaat te doen gelden" [1]). Maar de beperking behoort er bij, want *het* realisme is zoo weinig door Aristoteles afgekeurd, dat het integendeel tot in de dagen van Cartesius en zelfs van Leibnitz door het gezag van zijnen naam gedekt werd. Wij weten van Cartesius zelf, dat hij, weinig op de martelaarskroon belust, er voor terugdeinsde in gedrukte stukken de substantieele vormen te verwerpen, en van Leibnitz weten wij, dat hij in Leipzig's wandeldreven ronddoolde, bij zichzelf overleggende of hij ze behouden kon.

Grote doet zich in dit werk, schier op iedere bladzijde, als wakker advocaat der ervaringsphilosophie kennen, ja zelfs kan men van hem zeggen, dat hij het beginsel dier philosophie ver-

[1]) Vol. II, bl. 265.

der drijft dan oirbaar is. Na er op gewezen te hebben, dat Aristoteles een slecht bewijs levert, waar hij het recht om een algemeen negatief oordeel eenvoudig om te keeren staven wil, een bewijs, dat zelfs aan zijn vrienden en volgelingen, aan Eudemus en Theophrastus, niet behagen kon, laat Grote er op volgen: „Mij schijnt de zaak enkel door inductie, dat is door het in bijzondere gevallen te beproeven, tot evidentie te worden gebracht. In de Topica (II, Cap. VIII, p. 113) verklaart Aristoteles, dat als men een geldig algemeen bevestigend oordeel heeft, tevens het negatief van het subject altijd van het negatief van het praedicaat waar zal zijn; b. v. indien ieder mensch een dier is, dan is ieder ding, dat niet een dier is, ook niet een mensch. Dit moet, zegt hij, op grond van inductie worden aangenomen, als een uitbreiding tot alle gevallen van hetgeen men in bijzondere gevallen waar en in geen enkel onwaar bevonden heeft — *λαμβάνειν δ'ἐξ ἐπαγωγῆς, οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος ζῷον, τὸ μὴ ζῷον οὐκ ἄνθρωπος· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων..... ἐπὶ πάντων οὖν τὸ τοιοῦτον ἀξιωτέον* — Welnu de regel voor de eenvoudige omkeering van het universeel negatief oordeel berust op dezelfde evidentie van een nooit weersproken inductie " [1]). Ik geloof, dat Aristoteles en Grote beiden hier de plank misslaan. De waaghalzerij van den inductieven sprong is niet noodig om tot de algemeene stelling te komen, dat als kring A buiten kring B ligt, dan ook kring B buiten kring A ligt. Gelijk ik dezelfde persoon blijf, al wissel ik nog zoo dikwijls van jas, zoo blijft ook een waarheid aan zichzelve gelijk, ook al wordt zij telkens in een ander kleed van woorden gestoken. Wanneer ik eerst zeg: kring A ligt buiten kring B, en vervolgens: kring B buiten kring A, dan heb ik eenvoudig dezelfde gedachte op twee verschillende manieren uitgedrukt. Natuurlijk moet ik, om dat te kunnen doen, in staat zijn het werktuig der taal te hanteeren, maar dat is dan ook het eenige, wat ik noodig heb. Het inzicht dat als gedachte nommer 1 waarheid behelst, ook gedachte nommer 2 juist moet heeten, komt enkel dan te pas, wanneer ik waarlijk twee gedachten in mijn brein aantref, maar niet wanneer het precies hetzelfde is, dat ik nu denk en dat ik een oogenblik te voren dacht. Natuurlijk moet de zin van den regel, volgens welken het negatief universeel oordeel eenvoudig mag worden omgekeerd, gelijk trouwens de zin

[1]) Vol. I, bl. 210.

van iedere algemeene stelling, eerst door bijzondere gevallen worden opgeluisterd, voordat men in staat is hem te vatten; maar zoo wordt enkel de *schijn* van inductie geboren, de schijn alsof de regel op die bijzondere gevallen steunt, terwijl feitelijk de regel terstond daarom wordt toegestemd, omdat het oordeel: „groep A ligt buiten groep B" niet een ander is dan het oordeel: „groep B ligt buiten groep A," maar één en hetzelfde. Men kan, naar ik meen, het gezegde toepassen op *alle* regels tot omkeering van oordeelen, ook op de principia contradictionis en exclusi medii; in afwijking van Grote [1]) geloof ik, dat zij geen van allen den steun der ervaring noodig hebben, daar zij alle enkel zeggen willen: indien een gedachte waar of valsch is, dan blijft zij waar of valsch, in hoe verschillende woorden gij haar ook herhalen moogt.

Eindelijk moet ik tegen Grote aanvoeren, dat het bekende dictum van Protagoras zoo door hem wordt geinterpreteerd als men enkel van een advokaat quand même der Sophisten verwachten kan [2]). Mij dunkt, dat het verstandigst is te zeggen, dat men niet goed weet, wat Protagoras bedoeld heeft; maar stellig trok hij niet ééne lijn met Aristoteles, die b. v. leert, dat de smaak van vele individuen niets beslist en dat enkel die genietingen de ware zijn, welke den rechtvaardigen en verstandigen mensch behagen [3]).

Het zou mij niet verbazen indien, ten gevolge van de eenzijdigheid, waaraan Grote soms zich schuldig maakt, van zijnen „Aristoteles" herhaald werd wat men vroeger van zijn „Plato" heeft gezegd, dat het namelijk niet een werk is, hetwelk den geschiedschrijver van Griekenland eer aanbrengt. Wat mij betreft, ik bewonder den grijsaard, die, dank zij zijn kloeken stijl en krachtigen greep, twee dikke deelen over Aristoteles' logische schriften vullen kan, zonder onleesbaar te zijn, die zelfs aan de Topica, aan den vervelenden tekst der Topica, bijna 240 bladzijden wijden kon, zonder ons ten slotte een gevoel van zeeziekte op den hals te jagen. Er zijn dorre partijen in Grote's werk, maar over het geheel

[1]) Vol. II, bl. 166, 212 en 213.

[2]) Vol. II, bl. 148: „His tenet, zegt Grote, is nothing more than a clear and general declaration of the principle of universal Relativity. True belief and affirmation have no meaning except in relation to some believer, real or supposed; true disbelief and negation have no meaning except in relation to some disbeliever, real or supposed."

[3]) Eth. Nicom. X, Cap. V, bl. 1175. *Δοκεῖ δ'ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ.*

weet de auteur ons zoo levendig belang voor zijn wijsgeer in te boezemen, dat ik het iemand, die smaak in philosophie heeft, zet Grote's boek te lezen, zonder telkens naar de dikke deelen van Aristoteles te grijpen en ongevoelig de grootste helft van het Organon tevens door te lezen.

Achtereenvolgens beschouwt Grote al de zes logische verhandelingen, welke lang na Aristoteles' tijd onder den naam van *Organon* zijn saamgevat, en volgt daarbij de orde, waarin Andronicus, de oudste bekende uitgever van *onzen* Aristoteles, de werken gerangschikt heeft. In de eerste plaats dus de kleine verhandeling *Categoriae*, in een historisch opzicht niet de minst belangrijke. Reeds in de 10de en 11de eeuw werd dit boekske ijverig gecommentarieerd, en gedurende de middeleeuwen, toen er zoo weinig was, waarmede men zijn hoofd kon breken, werd het onophoudelijk gelezen. Duizenden hebben, gebogen over die weinige grieksche bladzijden, vragen op hunne lippen voelen komen, die zij anders geen aanleiding hadden zich te stellen; men leerde wel niet veel uit dat dunne boekje, maar het richtte onwillekeurig de aandacht op zoo groote en gewichtige problemen, op de samenstelling van het heelal, op de inrichting van het menschelijk intellect. Zoo heeft het onberekenbaar veel bijgedragen om de germaansche christenwereld tot beschaving op te leiden; het heeft een dergelijken dienst bewezen als de middeleeuwsche dogmatiek; het was, wat men in dagen van ruw geweld, materieelen zin en slaafsche afhankelijkheid wel het meest noodig had: voedsel voor den geest, prikkel tot nadenken.

Voor ons heeft het enkel historisch gewicht. Aristoteles beschouwt de termen, welke in een oordeel kunnen voorkomen, of de dingen, welke door die termen worden aangeduid, en onderscheidt homoniemen, synoniemen en paroniemen. Homoniem zijn die, welke denzelfden naam dragen, maar niet in denzelfden zin. Synoniem die, welke denzelfden naam dragen, en dat wel in denzelfden zin. Paroniem die, welke verschillende, maar van elkander afgeleide namen voeren. Zeer juist waardeert Grote den dienst, door Aristoteles hier aan de logica bewezen. „Wij kunnen niet betwijfelen, zegt hij, dat Aristoteles de eerste was, die deze bepaalde beteekenis aan de twee termen *homoniem* en *synoniem* (in de moderne talen door het Latijn *equivocaal* en *univocaal*) vastknoopte. Vóór zijn tijd was er geen technische naam om dit gewichtig onderscheid tuschen verschillende woorden aan te duiden.

Vandaar dat het geschikte middel ontbrak, waardoor op het vage in den spreektrant blijvend de aandacht gevestigd wordt. Aristoteles let op dubbelzinnigheden in ieder gedeelte zijner werken, hij spoort ze overal op, vooral te midden van die algemeene en alledaagsche woorden, welke ieder vrij en voortdurend gebruikt, overtuigd dat niet alleen hunne beteekenis door-en-door bekend, maar tevens dat zij standvastig en eenvormig is. Heden ten dage zijn de beoefenaars der wetenschap over het algemeen met deze bron van dwaling wel bekend, ofschoon men erkennen moet, dat de bron nog niet is opgedroogd, daar immers de stroom van fouten, die er uit voortvloeien, nog telkens vernieuwd wordt en maar altijd voortrolt. Maar in den tijd van Aristoteles was de bron zelf nog nooit met grooten nadruk aangewezen en het gevaar was nog niet met een karakteristieken term gesignaleerd. De natuurlijke neiging om te onderstellen, dat een woord steeds hetzelfde beduidt, vond nog niet haar tegenwicht in een stelselmatige waarschuwing. Socrates en Plato hadden weliswaar reeds verschillende voorbeelden van onbestemde en dubbelzinnige phraseologie gegeven. Van Plato's dialogen hebben die gedeelten de meeste waarde, in welke de ondervraagde persoon gedwongen wordt te gevoelen, hoe gebrekkig hij de in omloop zijnde phrases verstaat. Maar het is Plato's gewoonte niet positieve algemeene voorschriften te geven of stelselmatige distincties aan te geven. Hij heeft geen algemeene uitdrukking voor homoniem of equivocaal; ja er zijn zelfs plaatsen, waarin hij in Prodicus de zorgvuldige analyse der verschillende beteekenissen van hetzelfde woord belachelijk maakt." [1]) Kortom, de erkenning van een klasse van homonieme woorden was een groote stap vooruit op logisch gebied, een stap, die het eerst door Aristoteles werd gedaan; voortaan is men gewaarschuwd dat, zoover als de taal reikt, er voetangels en klemmen liggen.

Een tweede logische distinctie is tusschen wat is *in* een subject en wat gepraediceerd wordt *van* een subject. Kennis b. v. is *in* Socrates, maar Socrates *is* mensch. Zoo kan men, wat Aristoteles over het hoofd zag, ook zeggen: Socrates *is* kundig, *in* Sokrates is menschheid. Ten onrechte beweert Aristoteles, dat het wezen, de essentie van een ding enkel daarvan gepraediceerd kan worden, maar niet *in* het ding is, terwijl het accidenteele *in* het ding is.

---

[1]) Vol. I, bl. 81 en 82.

De namen *concreet* en *abstract* komen nog niet in het philosophisch lexicon van Aristoteles voor. Toch geeft hij den stoot tot het onderzoek wat wel en wat niet als praedicaat aan een bepaald subject kan worden toegekend of ontzegd. De slotsom, die niet door Aristoteles is opgemaakt en waarvoor hij zijne valsche karakteristiek van *wezen* van een subject heeft in de plaats gesteld, behoort te zijn, dat concreet enkel van concreet, abstract enkel van abstract kan worden gepraediceerd; als we de verhouding beschrijven tusschen abstract en concreet, dan moeten we zeggen: het abstracte is *in* het concrete, het concrete bevat of belichaamt het abstracte.

Maar de kern van Aristoteles' verhandeling is zijne tienvoudige verdeeling van de entia of enunciata, zijne onderscheiding van 10 categorieën of predicamenten, onder een of ander van welke ieder subject en ieder praedicaat kan worden te huis gebracht. Men heeft over die reeks van 10 categorieën een bibliotheek vol geschreven, men heeft allerlei gissingen gewaagd aangaande de reden, die Aristoteles juist 10 categorieën deed aannemen; (Grote vraagt of het getal 10 wellicht op zijn geest, evenzeer als op dien der Pythagoreërs, eene zekere betoovering uitoefende); niet alleen nieuwe, maar ook oude commentatoren hebben beweerd dat de lijst onvolledig is en tevens in herhalingen vervalt; anderen hebben, schoon niet op een wijze die geheel bevredigen kan, alle bedenkingen trachten te ontzenuwen; dit alles echter is bijzaak; de voorname quaestie is niet, in hoeverre Aristoteles er in geslaagd is zijne taak goed uit te voeren, maar daarop leg ik klem, dat Aristoteles zich de taak gesteld heeft. Eene opzettelijke beschouwing van den zin der termen, welke in een oordeel voorkomen, was in zijn tijd een even nieuw als verdienstelijk werk. Aristoteles kon dat werk niet ondernemen, voordat hij eerst op den genialen, eeuwig gedenkwaardigen inval gekomen was, dat hier een werk te verrichten viel. Men denke eens ernstig na over de zaak, men verplaatse zich in een tijd, waarin de logica, in al hare deelen, nog gesticht moest worden, in een tijd, waarin de wijsgeerige terminologie nog geheel ontbrak, een abstracte term gelijk *ποιότης* pas door Plato was gevormd geworden, in een tijd, waarin zweem noch schaduw bestond van een theorie der oordeelen, of van een classificatie der termen, die in een oordeel kunnen worden opgenomen; en dan bewondere men den man, die al datgene, waaraan men denken, waar-

over men spreken kan, in zijn meest algemeene rubrieken trachtte af te deelen, en tot zichzelf zeide: Ziedaar een individu, b. v. Callias; wat kan er aangaande zoodanig voorwerp bevestigd worden, en hoeveel hoofden, hoeveel summa genera zijn er, onder welke al zijne praedicaten kunnen worden te huis gebracht [1])? In de eerste plaats kon men zeggen, wat voor wezen iets is; het is b. v. een mensch, een paard. In de tweede plaats, hoe groot het is: vijf, zes voet groot. In de derde plaats, hoedanig het is: wit, letterkundige. In de vierde plaats, wat het is in betrekking tot iets anders: dubbel, half, grooter. In de vijfde plaats, waar het is; in het Lyceum, op de markt. In de zesde plaats, op welk tijdstip het bestond, het dit of dat deed: gister, in het vorige jaar. In de zevende plaats, in wat voor houding het is: gezeten, achterovergebogen. In de achtste, wat het aan heeft: het draagt sandalen, wapenen. In de negende plaats, wat het doet: het snijdt, brandt. In de tiende plaats, wat het lijdt: het wordt gesneden, wordt gebrand. Als men de termen van een oordeel beschouwt, maar zooals zij in onverbonden toestand, buiten den vorm van het oordeel, voorkomen, dan beteekent ieder van hen een van de tien genoemde zaken. *Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ ποσόν, ἢ ποιόν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτέ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν* [2]). Wij hebben bijgevolg deze lijst van klassen, onder welke de dingen in het algemeen kunnen worden opgenomen;

οὐσία — substantia,
ποσόν — quantitas,
ποιόν — qualitas,
πρός τι — relatio,
ποῦ — ubi,
ποτέ — quando,
κεῖσθαι — situs (?),
ἔχειν — habitus,
ποιεῖν — actio,
πάσχειν — passio.

---

[1]) Het is mogelijk, dat Speusippus aan Aristoteles met eene classificatie der namen is voorafgegaan. Zie Grote I, bl. 81. Ook dan blijft de opmerking gelden, dat het denkbeeld van een classificatie bewonderenswaardig was. Het ging hier als met het ei van Columbus.

[2]) Arist. Categ. Cap. IV.

Men heeft op het onvolledige van deze classificatie de aandacht gevestigd, b. v. gevraagd: onder welke categorie kunnen gewaarwordingen, gedachten, wilstoestanden, die toch evenzeer als menschen en paarden realiteiten zijn, worden te huis gebracht? Waar blijven we met dingen als hoop, vrees, vreugde, oordeel, kleur, smaak, pijn? Deze bedenking wortelt, gelijk van-zelf spreekt, in de onderstelling, dat Aristoteles de summa genera heeft willen opsommen van al datgene wat een naam heeft of hebben kan. Maar die onderstelling hebben sommige advokaten van Aristoteles valsch genoemd. „Het was hem enkel te doen, antwoorden zij, om de algemeene rubrieken op te geven, onder welke de zin van ieder praedicaat kan worden opgenomen. De vraag is dus niet: in welke categorie kunnen de zielstoestanden geplaatst worden? De vraag is: in welke categorie behoort dit of dat praedicaat van zielstoestanden tehuis? Als we zeggen: „vrees, hoop zijn gemoedsaandoeningen", dan praediceeren we onder de categorie *οὐσία*. Als we zeggen: „de vrees is groot, de hoop is gering", onder de categorie quantiteit. Als we zeggen: „vrees is pijnlijk, hoop is aangenaam" onder de categorie qualiteit." Dit pleidooi mist alle kracht; Brentano heeft zeer goed aangetoond, dat, al moge het denkbeeld van praedicatie bij Aristoteles op den voorgrond hebben gestaan, hij nochtans met zijne categorieën eene classificatie der dingen in het algemeen heeft bedoeld [1]. Daarenboven zijn er andere bezwaren, die zich bij de meest oppervlakkige beschouwing terstond doen gevoelen. Ieder bespeurt, dat *actio* en *passio* geen zelfstandige categorieën naast die der *relatio* vormen. Ten onrechte wordt intusschen beweerd dat er geen verschil tusschen *ποῦ* en *κεῖσθαι* zou bestaan. Grote [2]) merkt op, dat de commentatoren *κεῖσθαι* verkeerd door situs hebben vertaald, waarvan Aristoteles zelf het nadrukkelijk onderscheidt. *Κεῖσθαι* beduidt: postuur, houding. Het is een antwoord op de vraag: in welke houding verkeert Socrates? Men kan zeggen: Hij ligt, staat, knielt. Zoodanig oordeel is van geheel anderen aard dan het volgende: Hij is in de palaestra, op de markt. Quantiteit, qualiteit daarentegen behooren onbetwistbaar in dezelfde klasse als relatio. „*Quantus*, zegt James Mill, die door

---

[1]) Franz Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, bl. 148 sqq.

[2]) I, bl. 129.

Grote geciteerd wordt [1]), is het correlaat van *tantus*. *Tantus quantus* zijn relatieve termen, welke toepasselijk zijn op alle objecten, die groot of klein heeten.... Van twee lijnen noemen we de eene *tantus*, de andere *quantus*. De gelegenheid, waarbij we dat doen, is, wanneer de eene lijn even groot als de andere is.... Wanneer we zeggen, dat een ding *tantus* is, *quantus* een ander, of dat het een zoo groot is, als het ander groot is, dan wordt het eene met het andere vergeleken, tantus met quantus. Het eerste ontvangt dan een naam en een signalement, waarbij gedoeld wordt op het laatste. *Quantus* is dan de standaard.... Op welken grond is het bijgevolg, dat we aan een ding den naam *quantus* geven? Omdat het de standaard is, welke ons een ander ding *tantus* doet heeten. Het ding, dat *quantus* wordt genoemd, is vooraf reeds bekend, zijn bedrag is opgemaakt; vandaar dat we door middel daarvan het andere bedrag bepalen kunnen.... *Talis*, *qualis* zijn namen, die om een dergelijke reden aan de objecten worden geschonken als de namen *tantus*, *quantus*. Wat tot verklaring van dit laatste paar namen gezegd is, geldt, *mutatis mutandis*, van het eerste. *Tantus*, *quantus*, zijn namen, die gebruikt worden, wanneer men de afmetingen der dingen in rekening brengt. *Talis*, *qualis*, zijn namen, die op grond van alle overige indrukken, welke de dingen ons bezorgen, gebezigd worden. *Tantus*, *quantus*, passen we op een paar objecten toe, als zij even groot zijn. *Talis*, *qualis*, passen we op een paar objecten toe, als ze in andere opzichten gelijk zijn. Het eene der twee objecten is dan standaard. Het object *qualis* is dat, waarop door ons gedoeld wordt, wanneer we het andere *talis* noemen." Maar zoo kunnen ook *ubi* en *quando* als varieteiten van de algemeene categorie *Relatio* worden aangemerkt. Ja, ieder praedicaat is, zegt Grote, relatief, het doelt nog op iets anders dan datgene, waarvan het de naam is. De eenige naam, die niet relatief is, daar hij geen attributen toekent, en, zooals Aristoteles zegt, eigenlijk niet als praedicaat, maar enkel als subject kan gebezigd worden, is de eigennaam. Overigens is zelfs de eerste categorie, die van essentie, relatief. Het subject is een *substratum* ten opzichte van zijne praedicaten; de praedicaten zijn *superstrata* ten opzichte van het subject. We kunnen ons evenmin een ding zonder attributen voorstellen, als we ons attributen zonder een ding kun-

[1]) I, bl. 116.

nen voorstellen. „Het is een misverstand het subject te beschrijven als iets, dat op eigen voeten staat, en de praedicaten als later daaraan vastgehecht. Het subject *per se* is niets dan een algemeene potentialiteit of receptiviteit voor de komende praedicaten; het is een relatief algemeen begrip, waarin deze twee, praedicaat en subject, als *Relatum* en *Correlatum*, te zamen liggen opgesloten". Ziedaar den trant, waarop Grote over Aristoteles' lijst der categorieën kritiek uitoefent, terwijl het oogpunt, waaruit hij haar bekijkt, de relativiteit van alle menschelijke kennis is.

Belangrijk is het na te gaan, wat Aristoteles tot het ontwerpen van zijne lijst der categorieën geleid heeft. Zou het niet de behoefte zijn geweest om, tegenover Plato, zich van de verhouding tusschen het bijzondere en het algemeene rekenschap te geven? Volgens Plato behoorde *Ens* of werkelijkheid enkel aan de Universalia toe. Aristoteles verzet zich tegen deze leer met de opmerking dat, als de concrete dingen, Hic Aliquis, Hoc Aliquid, wegvallen, tevens alle praedicatie een einde neemt. De concrete dingen (Socrates, Bucephalus, deze man, dit paard, die eik) zijn volstrekt onmisbaar, want zij zijn het substraat voor de soorten en geslachten en voor alle overige categorieën. Zonder de concrete dingen kunnen de soorten en geslachten niet bestaan; het geslacht kan praedicaat zijn van de soort, soort en geslacht beide kunnen als praedicaat van het concrete ding optreden, maar dit laatste is nooit praedicaat, het kan enkel als subject fungeeren. Zoo bewijst Aristoteles dat de individu, uit een logisch oogpunt, Ens proprium, werkelijkheid in den hoogsten zin des woords is; alles wat overigens als bestaande kan worden aangemerkt, bestaat slechts als praedicaat van den individu. Ten onrechte wordt door Plato de transcendente realiteit der Universalia gepredikt, want alle Universalia zijn slechts logische bestanddeelen van den concreten individu. De metaphysica van Plato wordt dus hier bestreden met wapenen, welke aan de logica worden ontleend. Aristoteles plaatst zich hier op een zuiver logisch standpunt; hij vergelijkt verschillende stellingen, zooals men die op de markt en in het dialectisch debat te hooren krijgt, en bespeurt dat het slechts zoolang mogelijk blijft stellingen uit te spreken als de werkelijkheid van het concrete erkend wordt. Het concrete wordt hier enkel met een logisch oog beschouwd; Aristoteles somt de verschillende soorten van *zijn* op, welke aangaande een individu kunnen gepraediceerd worden,

en komt zoo tot zijn reeks van 10 categorieën of praedicamenten. In deze verhandeling bekreunt zich Aristoteles enkel om de logische bestanddeelen der concrete dingen; elders ontleedt hij die dingen in hunne metaphysische constituentia en komt dan tot de vermaarde distinctie van vorm en materie, maar thans vraagt hij enkel aan de taal, uit welke elementen de werkelijkheid bestaat. De taal, in welke de werkelijkheid zich afspiegelt, leert hem, dat de werkelijkheid individuën, enkel individuën oplevert, welke, wegens punten van overeenkomst en verschil, in soorten en geslachten worden afgedeeld; wanneer men dus een individueel voorwerp neemt en zorgvuldig alles nagaat, wat van dat voorwerp bevestigd kan worden, dan ontdekt men, door vergelijking en inductie, de meest algemeene gezichtspunten, waaruit men een individueel voorwerp kan gadeslaan. Ziedaar de wijze, waarop de tien categoriën door Aristoteles verkregen zijn. Het spraakgebruik, het populaire, onwetenschappelijke spreken en denken, is hier het bolwerk, waarachter hij zich verschuilt om zijne pijlen op de metaphysica van Plato af te schieten. Maar terwijl hij het realisme van Plato bekampt, ontplooit hij zelf de vlag van een ander realisme door zijn valsche onderscheiding van essentieele en niet essentieele attributen. Genus en species, de standvastige attributen, welke van het subject kunnen gepraediceerd worden, maar niet in het subject zijn, heeten *δεύτεραι οὐσίαι*; al wat onder de negen laatste categorieën tehuis behoort wordt wel niet in deze verhandeling zelve, maar toch elders [1]) onder den naam van accidenteel samengevat en als van nature onbestendig buiten de grenzen der wetenschap gestooten. Aan de Sophisten verwijt Aristoteles in zijne Metaphysica [2]), dat zij de essentieele attributen verwaarloozen en zich tot de accidenteele bepalen, bij welke geen zekerheid te vinden is. Het accidenteele (*συμβεβηκός*, datgene wat aan de essentie ter zijde gaat) is *per se* niet kenbaar; het is weinig meer dan een naam en grenst aan het Non-Ens.

Aardig merkt sir A. Grant op [3]), hoe de philosophische termen van Aristoteles in de moderne taal zijn blijven voortleven. „Als een Franschman om zijn *habit* vraagt en een Engelsche amazone van haar *habit* spreekt, dan gebruiken beiden den

[1]) Physica, Lib. III, Cap. I, p. 200, Grote Vol. I, p. 141.
[2]) E, bl. 1026.
[3]) *Edinb. Rev.* l. l. bl. 541.

naam der achtste categorie van Aristoteles, welke door de Scholastieken onder den latijnschen vorm van *habitus* is voortgeplant. Het woord *categorie* zelf, voor klasse of rubriek, heeft burgerrecht in de taal van het alledaagsche leven gekregen, en wanneer we klagen, dat we „in een leelijk praedicament" zijn, dan bedienen we ons van den latijnschen vorm van hetzelfde woord". Daarenboven zijn vele distincties, welke Aristoteles in zijne Categoriae maakt, proefhoudend bevonden en voorgoed in het denken der volgende eeuwen opgenomen. Maar de lijst der categorieën zelve is spoedig bestreden; reeds in de eerste eeuw na den dood van Aristoteles hebben de Stoïcijnen, Zeno en Chrysippus, de volgende vierledige indeeling voorgesteld: 1e *τί, Aliquid* of *Quiddam, τὸ ὑποκείμενον*, het *substraat* of *subject*. 2e *ποιόν, Quale* of *Qualiteit*. 3e *πῶς ἔχον, certo Modo se habens*. 4e *πρός τί πως ἔχον, Ad Aliquid certo Modo se habens*. Wij weten niet, met welke argumenten dit schema door zijn auteurs werd aanbevolen.

In de tweede logische verhandeling: De Interpretatione, komt bijna niets voor, of het was in Aristoteles' dagen eene hoogst gewichtige en vonkelnieuwe ontdekking, terwijl het voor ons thans eene klassieke banaliteit is geworden. Wij vinden hier de eerste theorie van het oordeel. Iedere stelling, zegt Aristoteles, iedere *λόγος ἀποφαντικός* geeft in de eerste plaats te kennen, dat de spreker iets gelooft of niet gelooft; in de tweede plaats, dat de feiten met zijn geloof of ongeloof in overeenstemming zijn. Vandaar dat er bij iedere stelling, bij ieder oordeel van waar of valsch sprake kan zijn. De afzonderlijke termen van een oordeel hebben beteekenis, maar zij laten niet de vraag naar waar of valsch toe. Evenmin kan er gezegd worden, dat een verzoek, een bevel, een vraag, waar of valsch is [1]). Enkel het oordeel doet zich als meedeeling van een feit voor, enkel het oordeel verwekt geloof of ongeloof. Zoo heeft dus het oordeel, en het oordeel alleen, een logisch karakter, daar het het attribuut van waarheid bezit.

Als we de theorie van het oordeel, welke in deze verhandeling door Aristoteles ontvouwd wordt, op het voorbeeld van Grote [2]), vergelijken met wat in den *Sophist* van Plato te lezen

---

[1]) De Interpr. Cap. IV. *Ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς (λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής.*

[2]) Vol. I, bl. 194 sqq.

staat, dan bespeuren we, dat ook Plato het oordeel reeds als noodwendig uit een nomen en een verbum samengesteld had beschouwd, tevens dat hij het onderscheid tusschen een bevestigend en een ontkennend oordeel had opgemerkt en door gepaste termen had gekarakterizeerd. Maar Plato mist technische termen voor subject en praedicaat. Door Aristoteles worden zij ingevoerd. Voorts classificeert hij de oordeelen niet alleen naar hunne qualiteit, maar ook naar de quantiteit van het subject. Door deze gewichtige en splinternieuwe distinctie was hij in staat om te geven wat tot dusverre ontbrak, namelijk een klaar denkbeeld van antiphasis of contradictoire tegenstelling. Verder wordt door hem het contrast tusschen contradictoire en contraire tegenstelling, dat nog nooit gevat was, in het helderste daglicht gesteld. En niet alleen dat hij genoemd contrast opmerkt, maar hij zorgt er voor, dat het onvergetelijk blijft, want hij vindt er technische namen voor uit. Voor de contradictoire tegenstelling heeft hij de termen: *ἀντιφατικῶς ἀντικεῖσθαι, ἡ ἀντικειμένη ἀπόφανσις*; voor de contraire tegenstelling de termen: *ἐναντίως ἀντικεῖσθαι, ἡ ἐναντία ἀπόφανσις*. Eindelijk wordt door hem het principium contradictionis, dat door sommige zijner tijdgenooten geloochend werd en door niemand klaar geformuleerd was, in zijn ware kracht voor oogen gesteld en binnen zijn echte grenzen beperkt. De nauwkeurigheid, waarmede hij dit deed, is merkwaardig voor zijn tijd. Zoo begon dus met Aristoteles de systematische studie der oordeelen, de classificatie der stellingen op grond van hare beteekenis en van hare wederzijdsche afhankelijkheid, wat waarheid en valschheid betreft, de waardeering der stellingen uit het oogpunt van hare consistentie en incompatibiliteit. „Menschen, zegt Grote zeer schoon, die hun leven lang, zonder er bij te denken, vloeiend Grieksch gesproken hadden, werden nu genoopt hunne aandacht te vestigen op de samenvoegingen van woorden, die ze gewoon waren te doen hooren, en te letten op de voorwaarden van het correcte spreken welke vervuld moeten worden, zal men doeltreffend de taal gebruiken tot bevestiging en ontkenning, tot uitwisseling van overtuigingen, tot mededeeling van waarheid, tot rectificatie van dwaling. Deze eerste poging om een theorie van gemeenzame spreekwijzen te vormen, is buiten twijfel aan vele tijdgenooten van Aristoteles even vreemd voorgekomen als de ondervragende dialectiek van Socrates, wanneer hij verklaarde niet te weten wat rechtvaardigheid, vroomheid,

regeering, matigheid, deugd beteekenden en zijne hoorders in verbazing bracht door de bede om hem van zijne onkunde te verlossen en hem in de ondersteld volheid hunner wetenschap te doen deelen [1])".

In de verhandeling *De Interpretatione* komt een karakteristieke passage voor, waarin Aristoteles zegt: „Van twee beweringen aangaande het verleden of aangaande het heden, welke een contradictoire tegenstelling vormen, is steeds de eene waar, de andere valsch, maar dit geldt niet van twee zoodanige beweringen, wanneer zij op de toekomst betrekking hebben, want toekomstige gebeurtenissen hangen voor een deel van 's menschen overleggingen, van zijn vrije verkiezing af; daarenboven is er voor de dingen, die niet duurzaam bestaan, een mogelijkheid om al of niet te bestaan, om al of niet te gebeuren." Aristoteles meent dus, als hij op de toekomst let, te mogen zeggen, dat de kring der mogelijkheid ruimer is dan die der werkelijkheid. Deze merkwaardige passage, waardoor aan het toeval speelruimte wordt toegekend, wordt door Grote op leerzame wijze met Aristoteles' theorie aangaande de materie als beginsel van onregelmatigheid in verband gebracht [2]), maar men moet niet uit het oog verliezen, dat Aristoteles zelf zijne uitspraak in de eerste plaats door een beroep op 's menschen wilsvrijheid rechtvaardigt [3]).

Mill is van oordeel, dat de titel *Περὶ Ἑρμηνείας* niet door *De Interpretatione*, maar door *De Enunciatione* vertaald moet worden. Hij stelt voor, Aristoteles' verhandeling in het Latijn te verdoopen. „In het geheele stuk, zegt hij, komt geen enkel woord over interpretatie voor; het gebruik van dien naam verbijstert den lezer en is een valstrik voor hen, die, terwijl ze het stuk niet kennen, den schijn op zich willen laden het wel te kennen; men denke aan de *mauvaise plaisanterie* van Swift, in *Tale of a Tub*, waar hij zegt dat Lord Peter de werken van Aristoteles had bestudeerd, in het bijzonder de bewonderenswaardige verhandeling *De Interpretatione*, welke leert in alles een zin te ontdekken behalve in dat stuk zelf [4])." Het zij mij vergund tegenover Mill voor het behoud van den in zwang zijnden titel te pleiten. Eene verhandeling, waarin aan ieder oordeel zijne

---

[1]) Vol. I, bl. 20.
[2]) Vol. I, bl. 164.
[3]) De Interpret. bl. 18.
[4]) L. l. bl. 39.

wettige contradictoire antithese wordt aangewezen, schijnt mij toe wel degelijk over den zin van ieder oordeel licht te verspreiden. Slechts dan vat ik wat het beduidt zeker oordeel waar te noemen, wanneer het mij helder voor den geest staat, welk oordeel ik dientengevolge valsch moet heeten; slechts dan vat ik wat het beduidt zeker oordeel valsch te noemen, wanneer het mij helder voor den geest staat, welk oordeel ik dientengevolge waar moet heeten.

In de volgende logische verhandelingen betreedt Aristoteles een nieuw gebied. Tot dusverre had hij het oordeel enkel als een uitspraak, als een mededeeling van waarheid beschouwd; thans gaat hij aantoonen, hoe oordeelen kunnen worden aangewend om tot nieuwe oordeelen te komen, hoe zij tot beredeneerde waarheid, tot gevolgtrekking kunnen leiden, hoe zij bewijsmiddel kunnen zijn. Hij verlaat thans de sfeer der bloot voor waar verklaarde stellingen; hij zet den voet op een terrein, waar stellingen zich als conclusies voordoen, als waarheden steunende op andere waarheden. Tevens voert hij nu eene eenigszins andere terminologie in dan welke door hem in de twee eerste tractaten werd gebezigd. De enunciatio of *ἀπόφανσις* verschijnt thans onder den naam van *πρότασις*, propositio (in den letterlijken zin), praemis; in plaats van *nomen* en *verbum* hebben we voortaan het woord *term*, *ὅρος*, op subject en praedicaat beide toegepast. Hoe de drie verhandelingen, welke thans volgen: 1 Analytica Priora, 2 Analytica Posteriora, 3 Topica met Sophistici Elenchi, onderling als deelen van één geheel samenhangen, wordt duidelijk door Grote getoond: het is Aristoteles om de theorie van den Syllogisme en hare verschillende toepassingen te doen; eerst ontvouwt hij de theorie zelve, vervolgens maakt hij haar dienstbaar aan de demonstratieve of didactische wetenschap, daarna aan het dialectisch debat. „Het schema wordt in het begin van de Analytica Priora aangekondigd; in dit boek wordt de Syllogisme in het algemeen beschouwd; de Analytica Posteriora handelen over demonstratie, de Topica over dialectiek. Het eerste hoofdstuk van de Analytica Priora en het laatste hoofdstuk van de Sophistici Elenchi (dat de Topica besluit) zijn een inleiding en een besluit van het geheele werk. De theorie van den Syllogisme, aldus verklaart Aristoteles nadrukkelijk, gaat, omdat zij meer algemeen is, aan die der demonstratie en om dezelfde reden aan die der dialectiek vooraf: iedere demonstratie is een soort van

syllogisme, maar iedere syllogisme is niet een demonstratie [1])".

Voordat hij zich evenwel met die combinatie van stellingen bezighoudt, welke syllogismen vormen, toont Aristoteles wat er met op zichzelve staande stellingen geschieden mag, als men onderzoek of bewijs van waarheid beoogt. Eene stelling kan worden omgekeerd, d. i. subject en praedicaat kunnen met elkander van plaats verwisselen. Als een stelling waar is, zal zij dan ook, aldus omgekeerd, gelden? Als zij valsch is, zal dan ook de zoo omgekeerde stelling valsch zijn? Indien geen van beiden altijd het geval is, wat zijn dan de omstandigheden, onder, wat de grenzen, binnen welke omkeering van stellingen kan worden toegelaten; welk verschil bestaat er te dien opzichte tusschen bevestigende en ontkennende, algemeene en bijzondere stellingen? „Zoover wij weten, zegt Grote, was Aristoteles de eerste, die deze vragen hooren deed, vragen, waarop het antwoord gevonden moest worden, voordat er een theorie van bewijs en refutatie kon worden voorgedragen. Aristoteles slaagde er in het juiste antwoord te geven. De regels, die hij in dit opzicht voorschrijft, zijn in alle logische verhandelingen opgenomen. Zij zijn in zekeren zin publiek eigendom; wellicht maakt men zichzelf diets, dat er nooit iets nieuws in die regels was, dat ieder ze kende, ook zonder dat zij hem waren aangewezen. Maar dat zou een dwaling zijn." Grote tracht zelfs aan te toonen, dat de regels der conversie niet boven bewijs verheven zijn, dat zij door inductie moeten worden waar gemaakt. Naar mijn oordeel zijn zij onbetwistbaar. In ieder geval is het een groote verdienste van Aristoteles, ze te hebben aangegeven. Als we zien, hoe dikwijls er zelfs thans nog tegen gezondigd wordt, voorts hoe menigeen verlegen staat als hem de taak wordt opgedragen een algemeen bevestigend oordeel zoo om te keeren, dat het, oorspronkelijk waar zijnde, geldig blijft, dan zal men mij toestemmen, dat het nog altijd nuttig is zich die regels en hunne toepassing eigen te maken. Het eenige wat verkeerd in Aristoteles was, is de argumentatie, waarmede hij zijne vier regels trachtte te bewijzen. De petitio principii, welke hij hier bezigt, wordt door Grote goed aangewezen [2]).

Na de regels der conversie gesteld te hebben, ontvouwt Aris-

[1]) Anal. Prior. I, Cap. I, bl. 24; Cap. IV, bl. 25.

[2]) Vol. I, bl. 209.

toteles in het eerste boek der Analytica Priora de theorie van een syllogisme. Eerst doet hij den bouw en de bestanddeelen van den syllogisme kennen, hij beschrijft vervolgens de variëteiten van figuur en modus, en wijst tevens de voorwaarden aan, van welke de geldigheid der conclusie afhangt. Ten slotte toont hij, hoe argumentaties, uit het dagelijksch leven geput, welke dikwijls niet geldig zijn, en, wanneer zij geldig zijn, meestal elliptisch en verward worden voorgedragen, in de door hem beschreven figuren van den syllogisme overgebracht en zoo getoetst kunnen worden. Het is bekend, dat, gelijk Minerva volwassen en gewapend uit Jupiter's hoofd is te voorschijn getreden, zoo door het sterke brein van Aristoteles de leer van den syllogisme in haren geheelen omvang is ter wereld gebracht. Hij had hier geen voorganger, hij moest hier alles zelf scheppen en hij heeft zijn taak zoo voltooid, dat alle volgende eeuwen niets aan zijn werk hebben kunnen verbeteren en er zelfs geen grootere uitbreiding aan hebben kunnen geven, tenzij men de eenvoudige toevoeging van den hypothetischen syllogisme in rekening gelieft te brengen. Wel is er, gedurende de tweeduizend jaren, welke na Aristoteles' dood verstreken zijn, soms getwijfeld aan het nut der regels, welke hij in zijne Syllogistiek voorschrijft, maar tegen de jutstheid dier regels is nooit de minste bedenking geopperd. Ook acht ik het onbetwistbaar, dat Aristoteles met zijne regels een practischen dienst aan zijne tijdgenooten heeft bewezen; om het te staven, behoef ik me niet eens te beroepen op de dwaze redeneeringen, welke hierendaar bij Plato voorkomen; in de werken van Aristoteles zelve schemert het telkens door, dat men, onbekend met de regels der syllogistiek, telkens gevaar liep zich te laten verschalken; zelfs mathematici lieten zich toen den mond stoppen met een syllogisme als deze: „iedere driehoek heeft de som der hoeken gelijk aan twee rechte hoeken; iedere driehoek is een figuur of een ἀρχή; ergo iedere figuur heeft de som der hoeken gelijk twee rechte hoeken." Tegen dergelijke malle redeneering acht Aristoteles zich verplicht met ernst te waarschuwen en hij noemt haar *fallacia accidentis*, de fout, waarbij geconcludeerd wordt dat wat van het accident geldt ook van het subject daarom waar zou zijn [1]). Uit Aristoteles' werken blijkt telkens, hoe wijd verspreid in zijne dagen de onlogische neigingen waren;

[1]) De Sophist. Elench. Cap. VI, bl. 168.

hij vertelt, dat velen zich diets maken, dat wanneer twee dingen één praedicaat gemeen hebben zij ook in alle andere opzichten moeten gelijk zijn; verder, dat men dubbelzinnige woorden en phrasen in het betoog pleegt op te nemen, zonder zich in het minste om de verschillende beteekenissen te bekreunen; ook dat velen steeds gereed waren om ieder praedicaat als een onafhankelijk subject, als een Hoc Aliquid of een Unum, aan te merken enz. [1]) Om den practischen dienst te waardeeren, dien Aristoteles door zijn stichting der logica aan de menschheid bewezen heeft, moet men in rekening brengen, hoe het met het denken der schranderen geschapen stond, toen zijn Organon nog niet ter beschikking van het intellect was gesteld. Uitmuntend zegt Grote: Gedurende de periode der middeleeuwen hielden de geleerden zich uitsluitend met de door Aristoteles geformuleerde beginselen en regels van het syllogistische betoog bezig, terwijl er allerlei andere nuttige takken van wetenschap en literatuur waren, welke hunne aandacht vereischten. Aan dit monopolie, waarop Aristoteles, een bij uitstek encyclopedisch genie, nooit voor hen zou hebben aanspraak gemaakt, moet het geweten worden, dat zij thans in discrediet verkeeren en dat het moeielijk is te doen begrijpen, hoe de toestand in zijne dagen was. We moeten den lezer herinneren, dat, ofschoon de taal met groote vaardigheid voor rhetorische en dialectische doeleinden werd gebruikt, er ter nauwernood een stelselmatige studie der taal in een van beide opzichten bestond. Het schema en de terminologie voor zoodanige studie waren onbekend en Aristoteles zag zich verplicht de geheele wetenschap van den grond af op te bouwen. Het rhetorisch en dialectisch onderricht, dat toen gegeven werd, was, naar hij ons vertelt, bloot onwetenschappelijke routine; het bestond daarin, dat men staaltjes van de kunst den discipelen van buiten liet leeren: betreffende den syllogisme of de voorwaarden van wettige deductieve gevolgtrekking was volstrekt nog niets gezegd. Onder deze omstandigheden is zijne theorie van namen, begrippen en stellingen als middelen tot mededeeling en tot redeneering, een merkwaardig voorbeeld van oorspronkelijk vindingsvermogen. Hij moest haar zelf geheel voortbrengen door geduldig en naarstig onderzoek. Geen andere weg stond voor hem open dan de vlijtige vergelijking en ontleding van stellingen.

[1]) Grote II, bl. 89—92.

En ofschoon alle beoefenaars der wetenschap nu gemeenzaam bekend zijn met de verschillende klassen van termen en oordeelen niet alleen, maar ook met hare voornaamste karaktertrekken en de betrekkingen, waarin zij tot elkander staan, toch was er, om zulke klassen voor de eerste maal te vormen en aan te wijzen, zonder gids, dien men volgen kon, om verder de regels en voorwaarden van logische convertibiliteit voor ieder dier klassen te bepalen, om den syllogisme uit zijne bestanddeelen op te bouwen, om de verschillende figuren en de verschillende modi op te merken, om eene juiste en met redenen omkleede keuze tusschen de geldige en de ongeldige modi te doen, — toch was er, zeg ik, om dat alles te doen, toen er nog niets van gedaan was, een hooge graad van oorspronkelijk en systematiseerend genie noodig en daarenboven geduld en vlijt genoeg om talrijke stellingen in bijzonderheden met elkander te vergelijken.

Tegen het einde van zijn *De Sophisticis Elenchis* [1]) spreekt Aristoteles niet zoo bescheiden van zijne syllogistiek, als Grote het ons in zijne paraphrase voorstelt [2]). Hij zegt niet van het moeilijke werk, dat door hem begonnen en, volgens het oordeel van alle latere eeuwen, tevens voltooid is: „It must be looked as a first step, and judged with indulgence." Ons vertoon van christelijke nederigheid was aan de oude heidenen vreemd. Er grepen toen geen voetwasschingen der armen door de machtigen en rijken dezer aarde plaats. De groote mannen van Rome en Athene waren weinig geneigd hunne verdiensten te onderschatten, maar prezen zichzelven op een toon, die hun natuurlijk afging, ons vreemd toeschijnt. Mag ik ronduit mijne meening zeggen, dan kan men het een genie niet euvel duiden, dat hij zijne meerderheid gevoelt. Ik begrijp, dat, als men hem tot bescheidenheid vermaant, hij in wrevel losbarst: „Nur die Lumpen sind bescheiden." Aristoteles spreekt niet, gelijk ook J. S. Mill, in navolging van Grote, ons verzekert [3]), „in modest terms" van zijn werk. Integendeel, hij beroemt er zich op, dat het leggen van de grondslagen moeilijker en nuttiger is dan het optrekken van het gebouw zelf; hij noodigt zijne lezers uit tot een parallel tusschen de rhetorica van zijn tijd, waaraan zoovele geslachten

[1]) Arist. Soph. El. p. 184.
[2]) Grote, Vol. II, bl. 133.
[3]) L. l. bl. 29.

reeds gearbeid hebben, en de wetenschap der methode, welke geheel door hem alleen ontworpen is, en hij verklaart, dat, als de vergelijking niet ongunstig voor hem uitvalt, het dan de taak van lezers en hoorders is de leemten in het werk niet euvel te duiden, maar zeer dankbaar aan te nemen wat hun geleverd wordt [1]). Aristoteles is zoo weinig nederig, dat hij aan de lezers en hoorders de houding voorschrijft, welke zij tegenover hem en zijn werk moeten aannemen. Mij dunkt dat Grote, uit ingenomenheid met Aristoteles, hem te veel dat moderne karakter heeft toegedicht, waardoor de oude wijsgeer de goedkeuring van het Engelsche publiek oogsten kon.

Men meene evenwel niet, dat Aristoteles, wegens gebrek aan nederigheid, in het andere uiterste, onbescheidenheid, verviel. Van iemand, die in al zijn werken slechts tweemaal van zichzelf spreekt, kan men waarlijk niet zeggen, dat hij zijn eigen persoon, meer dan de goede smaak gedoogt, op den voorgrond plaatst [2]). Hij is er ver van af zichzelf ten koste van anderen te verheffen. Aan Socrates laat hij zorgvuldig recht wedervaren, niet alleen door hem te prijzen, dat de theorie der ideeën, de leer der universalia buiten de concreta, niet zijn werk is [3]), maar ook door hem als uitvinder van de definitie en de inductieve redeneeringen te noemen [4]). Waarschijnlijk bedoelde hij met dit laatste, dat Socrates den weg wees om door opsomming van particularia en generalisatie tot juiste definities te komen. Nergens vinden we intusschen het bewijs, dat òf Socrates òf Plato begreep, dat inductie nog tot andere doeleinden kon worden aangewend dan om definities te verkrijgen. Bij Aristoteles daarentegen vinden we het klare inzicht, dat ter laatster instantie al ons weten op

---

[1]) Soph. El. p. 184, *Εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν ὡς ἐκ τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ὑπαρχόντων ἔχειν ἡ μέθοδος ἱκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ηὐξημένας, λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένον ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην τοῖς δ᾽εὑρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν.*

[2]) De andere plaats, waarin Aristoteles van zichzelf spreekt, is die, waarin hij zijn verzet tegen Plato verontschuldigt door te zeggen, dat „de waarheid boven iemands vriend moet gaan.”

[3]) Metaph. XII, Cap. IX, p. 1086. *οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ᾽ ἕκαστον καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας.* M. a. w. Niet Socrates, maar Plato heeft het eerst de dwaling begaan aan de universalia zelfstandig bestaan toe te schrijven.

[4]) Metaph. XI, Cap. IV, p. 1078 en 1079.

inductie steunt, en de daarmede gepaard gaande bereidvaardigheid om aan de ervaring het ambt van hoogsten rechter over waar en onwaar op te dragen. Of zeg ik wellicht, op het voorbeeld van Grote, meer dan zich verantwoorden laat? Het kan niet ontkend worden, dat, als men verschillende plaatsen uit zijne werken met elkander vergelijkt, er eenige aarzeling, ten minste eenige inconsequentie bij Aristoteles te bespeuren is, en dat dus strijdige scholen zich te gelijker tijd op het gezag van zijnen grooten naam beroepen kunnen. Men moet wel in het oog houden, dat sommige problemen, welke in later eeuwen met ijver gedebatteerd werden, in Aristoteles' tijd nog niet aan de orde van den dag waren en dus moeilijk door hem met de noodige scherpte gesteld konden worden. Terwijl hij in de Analytica Priora de functies en de variëteiten van den syllogisme deed kennen, zijn de Analytica Posteriora door hem geschreven om te toonen, hoe de syllogisme tot demonstratie dienen kan. Iedere demonstratie, zegt hij, onderstelt praecognita; een demonstratie, *ἀπόδειξις*, is een syllogisme, waarvan de praemissen *noodzakelijk* waar zijn. Als de conclusie van uw syllogisme op stellingen steunt, die bloot waar zijn, dan zal uwe conclusie gelden, omdat uwe praemissen gelden; maar uwe redeneering is in dat geval geen demonstratie. Slechts dan mag er van een demonstratieven syllogisme sprake zijn, wanneer de praemissen noodzakelijke waarheden zijn [1]). Aristoteles maakt dus onderscheid tusschen bloot feitelijke waarheden en noodzakelijke waarheden. Rijmt dit met de leer, volgens welke al onze kennis ter laatster instantie op feiten, op ervaring steunt? Toch wordt die leer door Aristoteles zoo duidelijk mogelijk gepredikt. In de Analytica Priora I, Cap. XXX, p. 46 leert hij nadrukkelijk, dat de principia van alle wetenschappen inducties zijn. *Διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι· λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης. ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων, οὕτως εὑρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις. Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιανοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην, ὥστ' ἐὰν ληφθῇ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον, ἡμέτερον ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἑτοίμως ἐμφανίζειν.* Het is dus, gelijk Grote zegt [2]), duidelijk dat Aristoteles al de algemeene beginselen van demon-

[1]) Analyt. Poster. I, Cap. VI, bl. 74, Grote Vol. I, bl. 314.
[2]) Vol. I, bl. 233 en 234.

stratieve wetenschap en deductieve redeneering op ervaring en inductieve waarneming berusten deed. En we hebben hier te doen met een theorie, welke Aristoteles ook op andere plaatsen van zijne werken voordraagt. In de Analyt. Poster. I, Cap. XVIII, p. 81 vinden wij de volgende redeneering: „Zonder gewaarwording kan er geen inductie zijn; en het is door inductie alleen, dat de praemissen voor een demonstratieven syllogisme verkregen worden. We kunnen nergens tot algemeene stellingen komen tenzij door inductie van particularia; omgekeerd kunnen we niet demonstreeren, zonder van algemeene stellingen uit te gaan."

Nog sterker zegt Aristoteles in het laatste hoofdstuk der Analyt. Poster. (dus in Cap. XV van het tweede boek), dat men de onbewijsbare uitgangspunten van bewijs, de physische, mathematische, zedelijke axiomas, de principia van alle kennis, aan ervaring verschuldigd is. De zienswijze, volgens welke de geest des menschen waarheden uit zichzelven put, welke, aanvankelijk in latenten toestand in hem aanwezig, later, als er een zekere graad van ontwikkeling bereikt is, in het bewustzijn treden, wordt door hem vermeld, maar om terstond door hem te worden afgekeurd. Het is opmerkelijk, dat de reden, waarom Aristoteles die zienswijze belachelijk vindt, dezelfde is, welke thans de advokaten van het aangeborene voor hare juistheid aanvoeren. Aristoteles kan niet gelooven, dat de geest, zonder er zich van bewust te zijn, kundigheden van zoo groote waarde bezit als de bij uitstek nauwkeurige axiomas zijn. „Wat we van den aanvang af hebben, zegt hij, is een geestesvermogen van geringer nauwkeurigheid en waardigheid. We beginnen, evenzeer als alle andere dieren, met dat vermogen om te onderscheiden, hetwelk zinnelijke waarneming heet. Bij vele dieren zijn intusschen de data der waarneming zeer voorbijgaande en spoedig verdwijnen zij geheel, zoodat de kennis van zulke dieren in niets anders bestaat dan in eene rij van elkander afwisselende zinnelijke waarnemingen. Bij de menschen daarentegen, gelijk bij sommige andere dieren, worden de data der waarnemingen door het geheugen vastgehouden; onze kundigheden strekken zich zoowel over herinneringen als over actueele gewaarwordingen uit. Verder verschillen we zelfs van de hoogere dieren in dit opzicht, dat bij ons, maar niet bij hen, logos, eene redelijke orde van gedachten, uit zulke data van waarnemingen geboren wordt, wanneer zij menigvuldig en lang in het geheugen opgegaard blijven. Uit de gewaarwor-

ding spruit dus geheugen voort; uit herinnering van dezelfde dikwijls herhaalde zaak groeit ondervinding, want vele herinneringen van hetzelfde ding doen een ondervinding geboren worden, welke numeriek één is. Zulk ééne ondervinding heeft eindelijk ten gevolge, dat wat een en hetzelfde is in al de particularia, het universeele of het eene te midden van het vele, voorgoed in den geest post vat, standvastig en rustig in den geest blijft. Hierin hebben wij dan een principium van kunst in betrekking tot agenda of facienda; een principium van wetenschap in betrekking tot entia. Deze principia zijn dus niet oorspronkelijk eigendom des geestes, en evenmin spruiten ze voort uit andere kundigheden van hoogeren rang, maar zij groeien op uit de data van zinnelijke waarneming; deze data zijn gelijk soldaten, die het bij een paniek op een loopen zetten; eerst breekt er een zijn vlucht af en blijft pal staan, een tweede volgt dat voorbeeld, dan een derde, een vierde, totdat er eindelijk een geregelde slagorde verkregen is, of, om het op ons geval toe te passen, *ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν*. Onze geesten zijn zoo ingericht, dat dit alles mogelijk is." Laat ik nu ten slotte nog de volgende duidelijke woorden uit Analyt. Prior. II, Cap. XXIII, p. 68, citeeren: *ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.*

Maar is het niet merkwaardig, dat Aristoteles onmiddellijk op deze laatste uitspraak, welke syllogisme en inductie als verschillende geloofsgronden vermeldt, eene poging laat volgen om de inductie tot een bijzondere soort van syllogisme te herleiden [1])? Het moet erkend worden, dat die poging zeer verward en zeer ongelukkig is uitgevallen; de verschillende lezingen, welke commentatoren en vertalers er op na houden, toonen reeds, dat de redeneering van Aristoteles slecht gevat is. „Uit sommige van zijne phrasen, zegt Grote, ziet men, dat het essentieel verschil tusschen inductie en syllogisme hem niet ontgaan is; maar de syllogistische vormen schijnen hem zoo betooverd te hebben, dat hij zich verlokt gevoelde een abnormalen vorm van syllogisme op te sporen, welke de inductie vertegenwoordigen en haar bewijskracht geven kon. Als hij in het algemeen verklaart, wat

[1]) In Vol. I, bl. 268 waagt Grote een uitmuntende conjectuur op het hoofdstuk De Inductione, hetwelk is het 23ste van Anal. Prior. II. In afwijking van den gewonen tekst en de gewone vertaling geeft hij wat buiten twijfel de ware bedoeling van Aristoteles is geweest. Hij vertaalt namelijk: Fit Inductio, cum per minorem terminum demonstratur *majorem praedicari de medio.*

de syllogisme en wat inductie is, dan vertelt hij ons, dat de syllogisme voorafgaande inductie onderstelt en daarop berust. Immers er is geen geldige syllogisme mogelijk zonder een universeele stelling in ten minste een der twee praemissen; de universeele stellingen nu, aldus leert hij ondubbelzinnig, worden alleen door inductie verkregen. Hoe de inductie werkt door de bijzondere feiten der zinnen, welke in het geheugen voortleven, onderling vergeleken worden en tot massas samengroeien, welker bestanddeelen door het cement der gelijkheid worden bij elkander gehouden, heeft hij ons duidelijk gezegd; het is op deze wijze dat de ervaring, met hare algemeene begrippen en verbindingen, verkregen wordt. Maar deze gewichtige werkzaamheid des geestes verschilt radikaal van den syllogistischen betoogtrant, ofschoon zij den grondslag legt, waarop iedere syllogisme gebouwd wordt. De kern van Aristoteles' definitie van den syllogisme is dat er uit gegeven praemissen zekere conclusie *noodzakelijk* voortvloeit; met den term *noodzakelijk* bedoelt hij, dat men niet de praemissen toegeven en de conclusie afwijzen kan, zonder tot inconsequentie te vervallen, met zichzelf in strijd te komen. In al de verschillende combinaties van stellingen, welke door Aristoteles als de verschillende figuren en modi van den syllogisme worden voorgedragen, wordt deze eigenschap van noodzakelijkheid bij de conclusie aangetroffen. Maar dit is een eigenschap, welke geen inductie ooit bezitten kan. Als Aristoteles er naar streeft een bijzondere soort van syllogisme aan te wijzen, aan welke de inductie beantwoordt, dan kan hij dit alleen doen door eene valsche voorstelling van inductie te geven en niet nauwkeurig te onderscheiden tusschen wat aangenomen is en wat daaruit wordt afgeleid. In het voorbeeld, dat hij kiest om den inductieven syllogisme toe te lichten, — de gevolgtrekking van alle bijzondere dieren zonder gal tot de geheele klasse — wordt door hem ondersteld, dat het is uitgemaakt, dat het attribuut aan al de individuën toebehoort, terwijl dan de conclusie door inductie verkregen daarin zou bestaan, dat het attribuut aan de klasse toebehoort. Hier is inderdaad de overgang van de praemissen tot de conclusie noodzakelijk en dus in overeenstemming met wat men bij den syllogisme opmerkt; wil men in het zoo even genoemde geval de praemissen aanvaarden en de conclusie van de hand wijzen, dan begaat men eene inconsequentie. Maar Aristoteles miskent hier wat het eigenaardige van een inductieve

gevolgtrekking is. Wij kunnen nooit *al* de leden eener klasse waarnemen, daar zij een onbepaald aantal individuën omvat [1]."

Hoe kwam Aristoteles er toe voor zichzelf het radicaal verschil tusschen inductie en syllogisme te bemantelen en de gevolgtrekking bij inductie onder de klasse der syllogismen op te nemen? Was het hem wellicht te doen om de principia der kennis, de praemissen der demonstratieve syllogismen, buiten het bereik van den twijfel te plaatsen? Men weet dat hij ze als eigendom van een onfeilbaren *νοῦς* proclameert. Een regressus tot het oneindige bij onze demonstraties, zegt hij, is onmogelijk; wij moeten eindelijk aanlanden bij *principia indemonstrabilia*, bij *τὰ πρῶτα*, bij de *ἀρχαί*. Die principia nu, aldus leert hij verder, worden door inductie verkregen, maar tevens meent hij dat de onfeilbare *νοῦς* rechter over hen is. Zeer juist merkt Grote aan, dat deze leer van een onfeilbaren *νοῦς* door Aristoteles van Plato geërfd is [2]. In het stelsel van den ervaringsphilosoof past zij niet. Als ervaringswijsgeer had Aristoteles geen pretensie moeten maken op boven de ervaring verheven kennis. Maar hij wilde het onvereenigbare vereenigen en vandaar dat strijdige scholen zich evenzeer op hem beroepen kunnen.

Wie van beiden is de hoogste rechter over waarheid, de ervaring of de *νοῦς*? Aristoteles heeft zich dit probleem nooit gesteld; vandaar dat de inconsequentie, die hij beging, hem verborgen kon blijven. Kennis a priori beteekent niet bij hem, gelijk in later tijd: kennis buiten de ervaring om, intuitieve waarheid; maar: kennis buiten bewijs om, *basis* van redeneering, bewijs*grond*. Maar terwijl hij eenerzijds de laatste bewijsgronden uit de bron der ervaring afleidt, onderwerpt hij ze anderzijds aan de contrôle van een als onfeilbaar geproclameerden *νοῦς*. Zoo reikt hij te gelijker tijd aan beide scholen de hand, in welke de wereld der denkers sedert lang verdeeld is en van welke de eene de relativiteit van alle menschelijke kennis verkondigt, terwijl de andere de absolute waarheid althans ten deele binnen den horizont des menschen doet vallen. Ik zeg dit alles veel sterker dan het door Grote uitgesproken wordt, die, gelijk reeds vroeger door mij beweerd werd, schel licht op Aristoteles' ervaringsphilosophie doet vallen, maar den discipel en geestverwant van Plato te veel, naar mijn bescheiden meening, in de schaduw

[1]) Grote, Vol. I, bl. 277.

[2]) L. l. bl. 375.

plaatst. Inderdaad zou het ons moeten bevreemden, wanneer Aristoteles als onvoorwaardelijk advokaat der ervarings-philosophie was opgetreden. In zijne dagen was het nog onmogelijk eene andere inductio te kennen dan die *per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contraria.* Aristoteles kende de inductie, maar hij wist niet, dat er een ruime kring van feiten is, waarin de door inductie verkregen conclusies volgens strenge, wetenschappelijke methoden kunnen getoetst worden. Hij kon dit niet weten, want de logica is het geweten na de daad, en de experimenteele physische wetenschappen, waaruit die methoden geabstraheerd zijn, bestonden nog niet in zijn dagen. Hij kon dit niet weten, want het recht om die methode toe te passen berust op het recht om een algemeene wet van causaalverband aan te nemen, welke wet in zijne dagen nog niet erkend was en door Aristoteles zelfs geloochend wordt. Een wetenschappelijk bewijs, een *ἀπόδειξις*, is bij hem altijd een syllogisme. Demonstratie is volgens hem *de* methode der wetenschap. Iedere wetenschappelijke stelling, die niet door een sluitreden bewezen kan worden, is volgens hem onbewijsbaar, *ἀναπόδεικτος* [1]). Inductie bij bloote optelling, welke in later tijd door Baco als *mera palpatio* op zijde geschoven wordt, en wel niet in alle, maar toch in vele gevallen werkelijk onvoldoende is, kon, naar ik gis, ook Aristoteles niet geheel bevredigen. Mill meent, dat Aristoteles er niet het minste bezwaar in zag na waarneming van enkele gevallen eenvoudig overal te generaliseeren [2]). In Baco's tijd, zegt hij, had een ervaring van tweeduizend jaren geleerd, dat men op deze ruwe, natuurlijke, onwetenschappelijke inductie niet altijd veilig steunen kan. Maar in de dagen van Aristoteles miste men die ervaring nog. „Want Aristoteles was juist de eerste, die die primitieve inductie op de proef stelde, door haar systematisch voor wetenschappelijke doeleinden te bezigen; hij bracht zooveel feiten of vermeende feiten bijeen als hij verzamelen kon en beijverde zich door rechtstreeksche generalisatie van hen te maken wat er van te maken viel. De behoefte aan een meer kunstige methode van inductie kon niet gevoeld worden, zoolang het niet gebleken was, dat de natuurlijke methode te kort schoot; eerst toen die methode op ruime schaal door zulk een man als Aris-

---

[1]) Anal. Post. I, Cap. III, p. 72.

[2]) L. l. bl. 33.

toteles was toegepast en hare uitkomsten vervolgens in den loop der tijden door nieuwe feiten herhaaldelijk waren gelogenstraft, kon iemand als Baco en moesten zelfs alle vooruitstrevende geesten in zijn eeuw van intellectueele herleving zich genoopt gevoelen om naar veiliger en meer afdoende inductieve methoden om te zien". Ik verbeeld mij, dat zelfs in den ouden griekschen tijd er reeds ondervinding genoeg was opgedaan om een man gelijk Aristoteles tegen inductie bij bloote optelling eenig wantrouwen te doen gevoelen. Of zijn niet in alle eeuwen vele lieden aan den reiziger gelijk, die in een dorp gekomen, waar hij twee vrouwen met rood haar zag loopen, terstond in zijn journaal aanteekende: De vrouwen hebben in dit land rood haar. Van nature is de mensch geneigd om te generaliseeren; om die reden ondervindt ieder, vroeg of laat, dat sommige zijner inducties van nul en geenerlei waarde zijn, en een nadenkend wezen heeft dan licht behoefte aan een veiliger methode dan waarvan hij zich placht te bedienen. Indien Aristoteles zich door inductie bij bloote optelling geheel bevredigd gevoelde, waarom deed hij dan, zooals uit zijn werken blijkt, soms proeven om de juistheid zijner inducties boven twijfel te verheffen? En waarom trachtte hij dan aan de inductie een glimp van betoogkracht te schenken door haar tot een vorm van syllogisme te herleiden?

Wellicht antwoordt men mij met een verwijzing naar de Topica, waar Aristoteles als regel bij het dialectisch debat voorschrijft, dat als de eene partij in de discussie een zeker aantal voorbeelden ten gunste van een generalisatie aanvoert en de andere partij buiten staat is een voorbeeld te noemen, waardoor zij wordt omvergestooten, deze laatste partij de generalisatie bij de discussie moet laten gelden. Inderdaad zou Aristoteles dien regel niet hebben aanbevolen, indien hij eene betere inductie dan die *per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contraria*, had gekend. Toch kan mij dit niet overtuigen, dat Aristoteles nooit en nergens aan iets stevigers dan inductie bij bloote optelling behoefte heeft gevoeld. Immers Aristoteles heeft zijn Topica niet geschreven om ons den weg der wetenschap te toonen, maar hij ontvouwt in dat boek de theorie der socratische dialectiek, de theorie van een bedrijf, dat naar zijn oordeel niet wetenschap, maar vaardigheid des geestes verkrijgen doet, geschiktheid om iedere zaak van alle kanten te beschouwen, een bedrijf, waarbij het er voor 't oogenblik enkel op aankomt over

den tegenstander te zegevieren, hem een beentje te lichten. Aan Socrates en Plato in dit opzicht zeer ongelijk, zegt Aristóteles, dat de dialectiek enkel met woorden, niet met zaken te maken heeft, dat zij niet de rol van wetenschappelijk onderricht kan spelen, dat bij haar de basis van wetenschap of demonstratie ontbreekt, daar zij hare syllogismen op de *ἔνδοξα*, op het onsamenhangend geheel der gangbare meeningen bouwt. Wel plaatst hij zich niet vijandig tegenover de groote schare; hij kent aan den mensch eene natuurlijke neiging tot de waarheid toe; voor de endoxa, aldus verklaart hij nadrukkelijk, pleit altijd meer dan een oppervlakkige schijn; hij heeft, gelijk Leibnitz, eerbied voor de gevestigde meeningen, wil ze niet lichtvaardig verworpen zien, maar beschouwt ze toch, zooals de Duitscher het goed zou uitdrukken, als *unmaszgeblich*. Ook dit getuigt niet van een onvoorwaardelijk vertrouwen in de gewone, de onwetenschappelijke inductie bij bloote optelling. Overigens, ik herhaal het, mag het niemand bevreemden, dat Aristoteles geen besef had van wetenschappelijke inductie, want de basis, waarop deze berust, is de vastheid van den gang der natuur, welke nog zoo weinig door hem gekend werd, dat hij *τύχη* en *τὸ αὐτόματον* onder de positieve oorzaken opsomde.

De inductieve logica is door Aristoteles verwaarloosd. Daarover te klagen zou gebrek aan historischen zin verraden. *Ultra posse nemo obligatur*. Aristoteles heeft gegeven, wat hij in *zijne* dagen geven kon. Hij kon niet tot stand brengen wat eerst in deze eeuw geleverd is geworden. Ik zeg: in deze eeuw. Want Baco is er niet in geslaagd om de ware regels der inductie aan te geven. Zelfs in Baco's tijd was de physische wetenschap nog te weinig gevorderd om van haar het geheim der wetenschappelijke inductieve methode te kunnen afzien. Daarenboven was Baco door zijne onbekendheid met de ontdekkingen van Galilei en anderen wellicht niet geheel berekend voor zijn taak. Maar voortreffelijk heeft hij aangetoond, dat uitsluitende heerschappij der syllogistiek wetenschappelijken stilstand beduidt, en ruiterlijk heeft hij erkend, wat Aristoteles nooit gezegd heeft, maar door zijn praktijk soms toonde te gevoelen, dat de wetenschap aan veiliger methode dan de spontane inductie behoefte heeft.

Laat mij dit artikel met een paar flinke woorden van Grote besluiten. Waar hij van het onvermijdelijk gebrek aan evenredigheid tusschen Aristoteles' behandeling van de inductie en van

de deductie spreekt, zegt hij zeer goed[1]): „Het gevolg is, dat de eene helft der logica zich als volledige logica voordoet; dat de wetenschap van de ervaring losgerukt en als bloot uit deducties bestaande wordt voorgesteld; dat alles, wat niet deductie is, tot onwetenschappelijke empirie wordt verlaagd; dat de major praemis van den syllogisme de taak erlangt de conclusie te helpen bewijzen, terwijl, wegens het noodzakelijk verband tusschen praemis en conclusie, het den schijn heeft alsof men een *locus standi* en een bindende kracht heeft verkregen, welke Ervaring nooit zou kunnen opleveren; wanneer dan Aristoteles ten slotte nog inductie tot een bijzondere variëteit van syllogisme herleidt, schijnt hij haar alle zelfstandige waarde en jurisdictie te ontzeggen. Deze eenzijdige opvatting der logica is door de vertolkers van Aristoteles omhelsd en voortgeplant; zij hebben het deel, dat reeds vergelijkenderwijs te grooten omvang had, zorgvuldig toegelicht en zelfs nog een weinig uitgebreid; aan het andere deel, in welks behandeling Aristoteles te kort was geschoten, hebben zij niets toegevoegd, en ter nauwernood is door hen erkend geworden, dat, volgens Aristoteles, inductie niet alleen wettig maar noodig was. Men liet de inductieve wetenschap, welke gedurende de laatste drie eeuwen zoo omvangrijk geworden is, korten tijd geleden nog opgroeien, zonder naar hare bewijzen en methoden te vragen, alsof deze niets met logica hadden uit te staan. Zoo heeft dus Aristoteles' behandeling der logica eene bekrompen opvatting van logica of theorie der redeneering te voorschijn gelokt, welke evenwel niet strikt met zijne zienswijze in overeenstemming is. In zijne talrijke werken over andere zaken vinden we hoogst zelden eene toespeling op den syllogisme en nooit wordt er een beroep op de regels van het syllogistische redeneeren gedaan, die hij in de Analytica ontvouwd heeft. Zijne overtuiging, dat de formaliteiten der deductie slechts de eene helft van een volledige redeneering uitmaken, en dat de waarde der eindconclusie niet enkel afhangt van de juistheid, waarmede die formaliteiten zijn verricht, doch tevens van de geldigheid van dien vroegeren stap, waardoor men praemissen voor de deductie erlangt, wordt zoowel door zijne ongeëvenaarde naarstigheid in het verzamelen van allerlei feiten, als door zijne nadrukkelijke verklaringen ten opzichte van de

[1]) L. l. bl. 278.

inductie in het licht gesteld". Ik wil er slechts aan toevoegen dat men Aristoteles niet van lichtvaardigheid betichten zal, al generaliseerde hij terstond op grond der door hem waargenomen feiten, indien men bedenkt, dat op wetenschappelijk gebied met particularia niets valt aan te vangen en dat algemeene theorieën noodig zijn om aan het verder onderzoek eene vaste richting te geven, terwijl de uitkomst dan zal leeren of zij verworpen dan wel behouden, geheel afgekeurd dan wel verbeterd en beperkt moeten worden. Het is zooals Mill, de groote gids op het gebied der logica, het uitdrukt: „Generalisatie *ex his tantummodo quae praesto sunt pronuncians* moge terecht door Baco als bekroning van het werk scherp zijn veroordeeld, maar als aanvang is zij volkomen wettig, en indien het voorloopig karakter van Aristoteles' generalisaties later uit het oog verloren is en zij voor bewezen waarheden zijn uitgegeven, dan ligt de schuld daarvan niet aan Aristoteles, die steeds de grootste moeite nam om den voorraad van feiten uit te breiden, en die er nooit van gedroomd heeft, ja evenmin begeeren kon, dat zijn speculaties als onfeilbaar zouden worden aangenomen".

Dit artikel is reeds veel te lang. Pro memoria wil ik dus enkel vermelden, dat Grote zijn uitnemend boek met een goed geschreven hoofdstuk over Aristoteles' biographie en met een ander over den canon van Aristoteles' werken geopend heeft.

Groningen, Juli 1873. VAN DER WIJCK.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST [1].

VIII. JOB EN DE LIJDENDE KNECHT VAN JAHVEH.

„Wie zwijgt, stemt toe." Werd deze regel door allen als algemeen geldig erkend, wij zouden veel meer moeten spreken dan ons lief was. Wij hebben er dus belang bij, nu en dan tegen dien regel te protesteeren en ons recht te handhaven om, ook als wij niet overtuigd zijn, het stilzwijgen te bewaren. Dit neemt evenwel niet weg, dat er zich gevallen kunnen voordoen, waarin dit laatste niet slechts onbeleefd zou schijnen, maar ook tot misverstand aanleiding moet geven. De vijfde Jaargang van ons Tijdschrift wordt geopend door eene verhandeling van Hoekstra over Job, „de knecht van Jehovah." Wanneer ik, de ééne „Critische Bijdrage" op de andere latende volgen, de hoogstbelangrijke stellingen, die dáár aan Seinecke ontleend en met nieuwe argumenten aanbevolen worden, stil liet rusten — dan zou ik inderdaad terecht geacht kunnen worden, mij met mijn' geachten vriend geheel te vereenigen. Dit is evenwel het geval niet. Wèl ben ik zeer geneigd om hem in eenige punten gelijk te geven, doch ten aanzien van andere, ja van de meest gewichtige, moet ik van hem verschillen. Is het niet zoo goed als plicht dien *dissensus* bloot te leggen en, zoo mogelijk, te rechtvaardigen?

Om niet te verdwalen bepaal ik mij ditmaal streng bij het ééne onderwerp, dat in het opschrift dezer Bijdrage wordt genoemd. Een vernieuwd onderzoek naar de denkbeelden van den Babylonischen Jesaja over „den knecht van Jahveh" blijft be-

[1]) Verg. Jaarg. I : 53 verv., 691 verv.; II : 559 verv.; III : 463 verv.; IV : 391 verv., 487 verv.; V : 255 verv.; VI : 628 verv.

waard voor eene volgende gelegenheid. De vraag, of de dichter der Jobeïde in den persoon van Job dien „knecht van Jahveh" heeft geteekend, staat op zich zelve en is belangrijk genoeg om afzonderlijk en opzettelijk te worden overwogen. Wordt zij bevestigend beantwoord, dan neemt het boek *Job* in de geschiedenis van Israël's godsdienst aanstonds eene andere plaats in dan daaraan gewoonlijk wordt ingeruimd. Doch het schijnt verkieselijk, daarover thans niet uit te weiden: aan het slot onzer beschouwing komen wij er vanzelf op terug. Veeleer wenden wij ons nu terstond tot de eigenlijke quaestie. Daartoe reken ik evenwel ook eenige historische mededeelingen over de voorgangers van Seinecke en Hoekstra, die ik aan de uiteenzetting en beoordeeling van hun gevoelen wensch te laten voorafgaan.

I.

De meening, dat Job in het naar hem genoemde boek niet als individu, maar als de vertegenwoordiger van het volk Israël voorkomt, schijnt eerst in de 18de eeuw te zijn opgekomen. Toen werd zij het eerst verdedigd door den geleerden zonderling Herm. von der Hardt, van wiens *Commentarius in Jobum sive historia populi Israëlis in Assyriaco exilio* het 1ste deel in 1728 werd uitgegeven en — onmiddellijk verbeurd verklaard. Vreemd is het dus niet, dat ik dezen *Commentarius* in onze Bibliotheken te vergeefs zocht. Doch al ware het mij gelukt, een exemplaar daarvan machtig te worden, wij zouden dan toch in de kennis van von der Hardt's opvatting niet verder zijn dan de titel ons reeds brengt. Het eerste en eenige deel bevat namelijk niets over de Jobeïde, maar levert een herdruk van vroegere geschriften des auteurs over de Grieksche taal! [1]) Of hij zijn denkbeeld — Job de type van de naar Assyrië weggevoerde Israëlieten — wellicht elders nader heeft ontwikkeld, is mij onbekend.

Het toeval wil, dat wij ook het gevoelen van den naastvolgenden voorstander derzelfde opvatting niet in bijzonderheden kennen. In 1731 verschenen de *Libri hagiographi V. Testamenti* van Joh. Clericus. Daar lezen wij, in de aanteekening bij H. I : 1, deze woorden: Describitur enim hîc vir ab inimicis et amicis pessime habitus, qui possit esse imago piorum inter Hebraeos in

---

[1]) Verg. G. H. Klippel in Herzog's *Real-Encyclopädie* V : 768.

captivitatem abductorum, ut diximus in Dissertatione de hoc libro." En een weinig verder: „Ejusmodi vir potuit esse in Ausitide ad Euphratem, et tales etiam erant sine dubio aliquot ex iis, qui captivi abducti sunt in Babyloniam" [1]). Wij zien natuurlijk rond naar de hier genoemde *Dissertatio*, doch wederom te vergeefs. Uit het voorbericht van een Amicus auctoris blijkt namelijk, dat de uitgave der *Libri hagiographi* door dezen en niet door Clericus zelven is bezorgd. Vandaar dat de verhandelingen, die hij daaraan wenschte toe te voegen en soms citeert als waren ze reeds geschreven, ontbreken. Dat gemis wordt niet vergoed door hetgeen Clericus veel vroeger, in 1685, over het boek Job had in het midden gebracht, want daar bepaalt hij zich tot de wederlegging van hen, die het in zijn geheel of grootendeels voor historie aanzagen [2]). Doch ook toen reeds achtte hij den exilischen oorsprong waarschijnlijk.

Met Warburton, den bekenden schrijver van het veel gelezen boek over „de goddelijke zending van Mozes," komen wij op geheel vasten bodem. Hij heeft zijn gevoelen zeer breedvoerig uiteengezet, maar daardoor juist niet aanbevolen, want het zijn bepaaldelijk de bijzonderheden, die terstond bedenkingen doen oprijzen. De Jobeïde is geschreven in de 5de eeuw vóór onze jaartelling en moet worden beschouwd als eene uitgewerkte allegorie. Job vertegenwoordigt het Joodsche volk van die dagen; zijne drie vrienden zijn de bekende tegenstanders van Nehemia, Sanballat, Tobia en Gesem; de vrouw van Job treedt op in de plaats van de vreemde vrouwen, die door de minder strenge Joden ten huwelijk waren genomen [3]). Dit alles is blijkbaar willekeurig en uit de lucht gegrepen. Het bevreemdt ons dus niet, dat Warburton geene bekeerlingen heeft gemaakt. Zij die zich na hem als voorstanders der collectieve verklaring deden kennen, ver-

---

[1]) Zie ook de aant. op H. XLII : 7 (l. c. p. 176).

[2]) *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'hist. crit. du V. T. par R. Simon* p. 177—184.

[3]) Zie de Hollandsche vertaling (1761—1769) Deel V : 19—158. Opmerkelijk is daarbij, dat W. aan het historische bestaan van Job niet twijfelt: de dichter, die hem tot de hoofdpersoon van zijn drama maakte, heeft zich echter belangrijke afwijkingen van de realiteit veroorloofd, omdat hij hem tegelijk wilde opvoeren als afbeelding van de vrome, maar ongeduldige Joden der eeuw van Ezra en Nehemia. Hoe gezocht en willekeurig ook in menig opzicht, het betoog van Warburton getuigt tevens van groote scherpzinnigheid en bevat meer dan ééne treffende opmerking.

wierpen toch den vorm, waarin zij door hem was voorgedragen.

Dit geldt al aanstonds van zijnen landgenoot Garnett, wiens *Dissertation on the book of Job* (2d edit. 1751) mij evenwel alleen uit aanhalingen bekend is. Maar ook van J. D. Michaelis, voor wien reeds de tijdsbepaling van Warburton een onoverkomelijke hinderpaal moest zijn. Hij behoort nl. tot de voorstanders van den Mozaïschen oorsprong der Jobeïde en verbindt daarmede de allegorische opvatting. Hij hecht daaraan weinig en noemt het meer dan eens vrij onverschillig, of zijne lezers hem daarin volgen, maar vindt het toch waarschijnlijk, „Israëlitarum infortunia sub persona Jobi proponi" [1]). Bepaaldelijk had de dichter het oog op de rampen van Israël gedurende de Egyptische dienstbaarheid. Daarom teekent hij Job van al zijn vermogen en van zijne kinderen beroofd en aangetast door de melaatschheid — eene kwaal, die onder de Israëlieten vóór den uittocht lang niet ongewoon moet geweest zijn. Dienovereenkomstig meent Michaëlis de moraal van het boek Job aldus te kunnen omschrijven: „nimis beatae erant res Israëlitarum aliisque cognatis gentibus nimis invidendae suspicantibus Deum affectu potius quam consilio huic genti favere, eamque mercenario animo non pietate vera unicum Deum colere, a cuius cultu reliquae gentes hanc maxime ob causam desciscebant, quod huius vitae felicitatem a minoribus quibusdam diis, terrae praesidibus, tribui arbitrarentur. Quam suspicionem ut refelleret Deus ostenderetque, habere se cultores non mercedis caducae cupiditate, sed ratione et officio et spe melioris mercedis ductos, permisit ut gravissima tyrannide vexarentur Israëlitae." Meer dan dit ééne citaat zal wel niemand verlangen. Welk eene beschouwing van Israël's godsdienst in de vóór-Mozaïsche periode! Onhistorischer laat zich de Jobeïde wel niet opvatten.

Als wij, ruim 50 jaren na Michaëlis, zijn gevoelen over de verhouding van Job tot Israël wederom zien te voorschijn treden, dan is het opnieuw in verbinding met de meening, dat het boek veel later, in of na de Babylonische ballingschap, geschreven is: Michaëlis is de eenige, bij wien de allegorische verklaring met het geloof aan den hoogen ouderdom des boeks samengaat. G. H. Bernstein brengt het tot de ballingschap, vooral op gronden aan de taal ontleend, en ziet tegelijk in Job de personificatie van het

---

[1]) Zie het *Epimetron de libro Jobi* in Lowth, *de sacra poësi Hebraeorum* ed. Rosenmüller p. 643—74, inzonderheid p. 649 sqq., 661.

exilische Israël [1]). Als wij hem deze opvatting hooren verdedigen, dan gevoelen wij aanstonds, dat hij behoort tot den nieuweren tijd: het is, ja, het ons reeds bekende gevoelen, maar geheel anders geformuleerd en vrij wat aannemelijker geworden dan het in zijne vroegere gedaante was. Eerst geeft Bernstein de redenen op, waarom hij niet kan gelooven, dat eene historische overlevering aan de Jobeïde ten grondslag ligt. Toch — zoo gaat hij voort — zou het onzinnig zijn, den auteur te verwijten, dat hij zijnen lezer een sprookje verteld of misschien zelfs beproefd had, hem dat voor waarheid uit te geven. Hij had een ander en vrij wat meer verheven doel: „Eine höhere Welt liegt vor seinen Augen, in einem weit würdigeren und freieren Kreise bewegt sich der Dichter und fesselt seine Mit- und Nachwelt durch einen viel erhabeneren Gegenstand, den er behandelt".... „Nicht das Leben und die Schicksale eines Einzelnen, eines schwachen und unbedeutenden Menschen, sondern das Leben und die Schicksale einer ganzen Nation, einer Nation in der verhängniszvollsten Periode ihres Seyns, finden wir bis auf die kleinsten Züge und Ereignisse, die ihr damals begegnet, in demselben wieder. Was aber die Gesammtheit dieses Volkes betroffen, was sie alle als ein Körper erduldet, das ist hier nur auf einen Einzigen übergetragen, und dieser Einzelne steht, spricht und handelt für alle." Later, als het boek Job aan een exilisch dichter is toegewezen, ontwikkelt Bernstein deze denkbeelden nog wat nader. Het doel van den auteur was „die israelitische Nation in ihren allgemeinen Leiden und ihr Betragen während jener Unglücksstürme darzustellen, den leeren Trost und Zuspruch zurückzuweisen, den das gebeugte Volk nach alter, lang gewohnter, aber jetzt nicht mehr als zuverlässig anerkannter, das Gemuth nur noch mehr verwundender Weise von Einzelnen erhielt, und ihr Herz zu erheben zu einem besseren, höheren Glauben und einem festeren Vertrauen an die allwaltende Gerechtigkeit." Een overzicht van den gang des gedichts maakt deze opvatting van zijne strekking aanschouwelijk. Treedt daarin het nationale karakter van Job's lijden minder op den voorgrond, wij mogen niet vergeten, dat de talrijke zinspelingen op exilische toestanden, waarop

[1]) *Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob*, in Keil und Tzschirner's *Analekten* I : 3 (1813) S. 1—137, inzonderheid S. 15f. 109ff.

vroeger de aandacht was gevestigd, volgens Bernstein, als even zoo vele blijken van des dichters eigenlijke bedoeling moeten worden aangemerkt.

Van Bernstein's opvatting moet die van zijnen naasten opvolger, Bruno Bauer, wel onderscheiden worden. Het is niet gemakkelijk, daarvan in een kort bestek een goed denkbeeld te geven. Toen Bauer zijne *Religion des Alten Testaments* in het licht zond (1838), was hij orthodox Hegeliaan en in de eigenaardige terminologie van zijne school geheel bevangen. Laat mij evenwel beproeven, zijne beschouwing van de Jobeïde zoo eenvoudig mogelijk te reproduceeren [1]). Het vierde boek van zijn werk is gewijd aan de Israëlietische profetie, die hij opvat als „Vermittlung des Selbstbewusstseyns und des gesetzlichen Bewusstseyns." De laatste afdeeling van dat boek beschrijft den „Uebergang des hebräischen Volkslebens in die Form der Gemeinde." Er ontstond namelijk een allengs snijdender conflict tusschen de vergeldingsleer, die den eigenlijken inhoud der Wet uitmaakte, en Israël's volksbestaan en geschiedenis. Het einde daarvan moest zijn, dat het Mozaïsme ophield volksgodsdienst te zijn en, in het Christendom, wereldgodsdienst werd. Op den weg daarheen had de „overgang" plaats, die in deze laatste afdeeling wordt behandeld. Dat die gepaard ging met smart en strijd; dat de Joden niet dan noode hun vroeger ideaal prijsgaven en voor een ander inruilden — ligt in den aard der zaak. Gedurende de barensweeën van den nieuwen vorm, in de 5de eeuw v. Chr., ontstond het boek *Job*. De denkbeelden van Bauer over zijne strekking kunnen wij thans laten rusten, daar wij, overeenkomstig ons doel, uitsluitend de betrekking tusschen den held van het gedicht en de Israëlietische natie in het oog vatten. Daaromtrent nu verkondigt Bauer twee stellingen, die wij aanvankelijk voor onvereenigbaar zouden hebben gehouden. Hij leert nl. eensdeels, dat de dichter Job voor een historisch persoon hield, en wel op grond van de overlevering, die van zijn lijden en van zijne twijfelingen verhaalde. Doch niettemin is Job het Israëlietische volk zelf, derhalve als persoon eene fictie, maar niet van den éénen dichter, neen van de natie in haar geheel. Hij

---

[1]) Zie Band II : 470—515, waar — in § 163, met het opschrift *Der Zweifel* — achtereenvolgens Ps. XXXVII, LXXIII, XLIX, XVII, het boek *Job* en *de Prediker* ter sprake komen.

was, lang vóór den tijd waarin de Jobeïde ontstond, geschapen „von der Gesammtheit des Volks, das in ihm den persönlich gestalteten Ausdruck seiner allgemeinen Schicksale und geistigen Erlebnisse niedergelegt hatte. Hiob ist in den Leiden des hebräischen Volkes geboren, und hat immer gelebt, wenn das Volk in den Widersprüchen seiner Geschichte sich gefangen sah, wenn es zur Verzweiflung getrieben, sich gegen seinen Gott auflehnte und vor der Macht Jehova's wieder beugte. Hiob ist das Person gewordne leidende Volk, und die Sage von ihm bildete sich wahrscheinlich im Munde des Volks in den Jahrhunderten zunächst vor dem Exil aus, als die Leiden der Geschichte immer lebensgefährlicher für den Staat wurden." Doch de verdere ontwikkeling van dit denkbeeld behoef ik niet mede te deelen. Zij heldert niet op, wat m. i. vooral nadere verklaring zou behoeven, hoe de allegorie, die anders het product is van eene bewuste handeling, in dit geval als vanzelf in den geest des volks kon worden geboren. Het Hegelianisme van Bauer doet hem ook hier de werkzaamheid van den individu overbodig achten en aan den „volksgeest" toeschrijven wat deze onmogelijk kon tot stand brengen. Poëtisch en aantrekkelijk is zijne opvatting zonder twijfel. Doch het is ons natuurlijk om de realiteit te doen. Er komt nog bij, dat de verhouding van den dichter tot de door hem bewerkte stof, zooals die door Bauer zelven wordt vastgesteld, hem eigenlijk moest verhinderen, het boek zóó te gebruiken als hij toch doet. Indien toch die dichter Job voor een historisch persoon heeft aangezien en de redenen, zoo van Job als van de vrienden, zijn werk zijn, dan wordt immers het lijden van den individu, en niet dat van de Israëlietische natie, het probleem der Jobeïde? Of was ook de dichter, zonder het zelf te weten, het orgaan van den volksgeest?

Onwillekeurig verviel ik daar uit de rol van verslaggever in die van beoordeelaar. Nu die overgang toch heeft plaats gehad, willen wij even verder gaan en onderzoeken, welk onthaal aan het gevoelen ten deel viel, waarvan wij thans de vroegere verdedigers kennen. Dat het in de minderheid bleef, kan reeds worden opgemaakt uit het betrekkelijk kleine aantal namen, dat ik te vermelden had. Maar als wij de Commentaren op het boek *Job* en de handboeken der Inleiding in het O. Verbond raadplegen, dan blijkt ons bovendien, dat verreweg de meesten de door ons besproken opvatting zeer verre wegwierpen en zich van de moeite

eener uitvoerige wederlegging meenden te mogen ontslaan. Uit den rijken overvloed enkele citaten! Dillmann bepaalt zich tot dit weinige: „Völlig verfehlen die Absicht des Dichters diejenigen Ausleger, welche meinen er habe einen nationalen Zweck verfolgt, in Ijob's Leiden die Leiden Israels in der Verbannung abbilden und zeigen wollen. wie dasselbe (für) sein schweres Schicksal nur in der Unterwerfung unter Gottes Macht und Weisheit oder in erneutem Vertrauen auf seine allwaltende Gerechtigkeit, Trost und Beruhigung finden könne. Das ist eine Umdeutung, der es im Buche selbst an jedem Anlass gebricht, verzeihbar den mittelalterlichen Juden, die sie zuerst aufgebracht haben. Wie hätte auch ein weiser Dichter das israelitische Volk in irgend einer Periode seiner Geschichte als ein unschuldig leidendes darstellen können!" [1]) — Schrader, in de 8ste uitgave van de Wette's *Einleitung*, die de straks te bespreken monographie van Seinecke niet slechts aanhaalt maar ook kent, daalt wat meer in bijzonderheden af, maar meent toch ook met enkele regels te kunnen volstaan. Volgens hem getuigt tegen de nationale opvatting, „1°. dass darauf, dass unter Hiob ein Collectivum zu verstehen, im Buche selber rein jede Hindeutung fehlt (XIX : 11; XVIII : 1 beweisen dieses nicht); 2°. dass unter den Chaldäern des Prologs nach der Schilderung I : 17 unmöglich die Chaldäer Nebucadnesar's gemeint sein können; 3°. dass die Beziehung der Sabäer auf die Edomiter gänzlich willkührlich ist; 4°. dass, representirte Hiob das Volk Israel, gerade die Abwesenheit alles specifisch theokratischen gänzlich unbegreiflich sein würde; endlich 5°. die Unwahrscheinlichkeit, dass ein israel. Dichter des Exils Israel sollte als ein unschuldig leidender hingestellt haben" [2]).

Op gelijke wijze liet ik zelf, voor acht jaren, mij uit [3]). Onverklaarbaar is dat betrekkelijke laconisme niet. Het laat zich begrijpen, dat de collectieve en nationale opvatting in haar geheel dien indruk maakt en zich als zóó onwaarschijnlijk aan ons voordoet, dat wij ons aan het toetsen van de bijzonderheden meenen te mogen onttrekken. Doch aan den anderen kant is het hoogst natuurlijk, dat de verdedigers van die opvatting zich met een paar algemeene bedenkingen niet laten afschepen en daartegenover

---

[1]) *Hiob erklärt* (Kurzg. exeg. Handb. II. 3e Aufl.) S. XV f.

[2]) A. a. O. S. 552 n. *d.*

[3]) *Hist. Krit. Onderzoek* enz. III : 133 sub II.

eenvoudig bij hun gevoelen blijven staan. Reeds om die reden schijnt het geraden, ook eens tot de bijzonderheden af te dalen. Bovendien kan ons alleen op die wijze blijken, hoe het komt, dat, in weerwil van de tegenspraak en den weerzin, die zij uitlokt, de collectieve verklaring telkens opnieuw te berde wordt gebracht. Kan dit wellicht hieruit voortkomen, dat zij elementen van waarheid bevat, waaraan hare bestrijders tot dusver geen volle recht hebben laten weervaren? — Doch afgezien hiervan is thans de opzettelijke en gedétailleerde beoordeeling van het gevoelen in quaestie niet slechts raadzaam, maar ook plichtmatig. Het heeft daarop, na Seinecke[1]) en Hoekstra, volgens alle regelen der billijkheid volle aanspraak. Vooreerst, omdat zij Job niet langer met het volk Israël, maar met den knecht van Jahveh d. i. met de vrome kern van het exilische Israël vereenzelvigen — waardoor de hoofdbedenking, waarmede men de collectieve opvatting pleegt af te wijzen, zoo niet geheel vervalt, dan toch veel van hare kracht verliest. Ten andere, omdat een ander argument, dat tegen die opvatting wordt aangevoerd, na hunne verdediging alleszins revisie schijnt te behoeven. Men beweert namelijk — zie de boven aangehaalde woorden van Dillmann — dat de dichter niet de minste aanleiding geeft om in Job iets anders te zien dan een individu. En ziet! zoowel Seinecke als Hoekstra wijst ons op een zeer groot aantal teksten, die duidelijk leeren zullen, dat Job stellig geen individu is en niemand anders dan de kern van Israël kan voorstellen! Tegenover die plaatsen baat eene eenvoudige ontkenning niets; ze moeten volstrekt één voor één worden overwogen. Er is trouwens geen ander middel om de elementen van waarheid, die de stelling van Seinecke en Hoekstra in zich sluit, af te zonderen van de onjuistheden, die daarmede schijnen gepaard te gaan.

Laat ons dan nu, zonder verdere voorafspraak, het boek Job zelf openslaan en zijn getuigenis hooren.

II.

Drie groepen van plaatsen zullen wij achtereenvolgens in oogenschouw moeten nemen. Uit de eerste leidt men af, dat Job

---

[1]) De titel van zijn geschrift is: *Der Grundgedanke des B. Hiob* (Clausthal, 1863). Hier en daar wordt het aangevuld door: *Der Evangelist des A. T. Erklärung der Weissagung Jes.* C. 40—60 (Leipzig, 1870).

iets anders is dan hij schijnt, geen individu, bepaaldelijk niet die individu, wiens beeld ons in den Proloog (H. I, II) wordt geteekend, maar een *collectivum*. De tweede groep levert, naar men beweert, het bewijs, dat de held der Jobeïde eene personificatie is van het Israëlietische volk of, met andere woorden, dat hij een nationaal karakter draagt. Dit wordt nader bepaald door de teksten van de derde groep, waaruit zijne identiteit met „den knecht van Jahveh" wordt opgemaakt.

Volkomen juist is deze verdeeling van de bewijsplaatsen niet. De grenslijnen tusschen de drie groepen kunnen niet overal met zekerheid getrokken worden. Aanstonds valt in het oog, dat de teksten, die voor Job's nationaal karakter en voor zijne identiteit met „den knecht van Jahveh" pleiten, tevens het bewijs leveren, dat hij een *collectivum* is. Waar de tweede groep eindigt en de derde begint, moet wel twijfelachtig zijn, naardien „de knecht van Jahveh" ook bij den tweeden Jesaja evenzeer met Israël gelijkgesteld als van Israël onderscheiden wordt [1]). Doch in weerwil van deze bedenkingen houd ik mij aan de voorgedragen verdeeling. Zij bevordert, gelijk wij zien zullen, de duidelijkheid en zal ons vooral bij het opmaken van de slotsom goede diensten bewijzen. De lezer vergete slechts niet, dat zij op volstrekte juistheid geene aanspraak maakt.

Ieder kent het beeld van Job, dat ons in den Proloog geteekend wordt. Hij wordt daar — om met Hoekstra te spreken — „voorgesteld als een aanzienlijke herdersvorst uit den aartsvaderlijken tijd, als een volmaakt rechtvaardige, tevens een toonbeeld van voorspoed en geluk, totdat hij op eens door God in de diepste ellende gestort wordt" (bl. 33) [2]). Als de gesprekken met de drie vrienden een aanvang nemen, is hij nog pas sedert zeer korten tijd in lijden. En toch spreekt hij zoo „alsof zijn ellendige toestand reeds zeer lang had geduurd, op enkele plaatsen zelfs, alsof geheel zijn leven niets dan ellende was geweest" (bl. 33). In de vertaling van Dr. Matthes [3]) luiden de bedoelde teksten aldus:

[1]) Verg. mijn *Godsd. van Israël* II: 37.

[2]) Zoo citeer ik in het vervolg, kortsheidshalve, Hoekstra's verhandeling in Jaargang V van dit Tijdschrift.

[3]) *Het boek Job vert. en verkl.* Deel I. Hier en daar veroorloof ik mij stilzwijgend de kleine veranderingen, die mij noodig schijnen. Van afwijkingen, die invloed hebben op den zin, geef ik steeds rekenschap.

Beef ik voor iets, het wordt spoedig mijn deel,
En wat ik vrees, overkomt mij.
Geen kalmte, geen stilte, geen rust meer —
Maar *steeds nieuwe kwelling!* (H. III: 25 v.).

Ja, de mensch heeft een harden dienst op aarde,
Als des daglooners dagen zijn zijne dagen.
Gelijk een slaaf smacht naar de schaduw,
Gelijk een huurling wacht op zijn loon:
Zoo zijn *maanden vol ellende* mij bedeeld
En nachten vol kommer mij toegeteld (H. VII: 1—3).

Mijne dagen zijn sneller dan een weversspoel,
Zij gaan voorbij zonder hope (H. VII: 6).

Tot hoe lang zult gij toornig uw oog op mij doen rusten,
Mij zelfs niet gunnen, dat ik mijn speeksel doorslik? (H. VII: 19).

God laat niet af van zijnen toorn (H. IX: 13).

Mijne dagen zijn sneller dan een looper,
Zij vloden heen *zonder dat zij het goede zagen.*
Vlug als papierrietschepen gingen zij voorbij,
Gelijk een arend, die zich haastig op zijn prooi werpt (H. IX: 25 v.).

De mensch, van eene vrouw geboren,
Leeft korten tijd en wordt met onrust verzadigd (H. XIV: 1).

Waarom zijn door den Almachtige geen oordeels-tijden vastgesteld?
Waarom zien zij, die hem kennen, zijne gerichts-dagen niet?
(H. XXIV: 1).

Met deze plaatsen zijn nog H. IX: 22 verv. en XXX parallel, waar evenzeer een langdurig lijden van Job òf geteekend òf ondersteld wordt.

— — Sommige van deze teksten mag ik niet laten gelden als bewijzen voor het punt in quaestie. H. III: 26 niet, want de woorden „steeds nieuwe kwelling" zijn eene vrijere vertaling van het origineel, dat alleen van „kwelling" of „onrust" gewaagt. Ook H. VII: 3 niet, want als Job klaagt, dat hem „maanden van ellende" zijn toegedeeld, dan kan dit even goed verstaan worden van hetgeen hij te wachten heeft, als van het lijden, dat hij reeds heeft moeten verduren. Evenmin H. IX: 13; XIV:

1; XXIV: 1, want hier spreekt Job geheel in het algemeen, niet bij uitsluiting over zijne eigene ellende. Intusschen ontken ik niet, dat de andere plaatsen met de *casus positio* in den Proloog niet ten volle overeenkomen en iets verder gaan, dan wij verwacht zouden hebben. Wij nemen hiervan *nota.* Doch tegelijk merken wij op, dat de dichter ons in deze teksten zelve althans zijdelings aanduidt, waarom hij zich niet stipt houdt aan den persoon van Job en aan zijne lotgevallen, in den Proloog beschreven. Ik denk aan H. VII: 1; XIV: 1, waar de mensch (אנוש. אדם) subject der rede is. Wat hieruit volgt, onderzoeken wij later. —

Indien Job een individu is en niet „eene collectieve eenheid”, hoe verklaart men het dan, dat hij nu en dan *in plurali* wordt toegesproken of van zich zelven spreekt als ware hij meer dan één? Dit geschiedt H. XIX: 11: „God acht mij als zijne *vijanden*” (verg. *Jes.* L: 4); XVII: 1 „voor mij zijn *de graven*” (verg. *Jes.* LIII: 9); XVIII: 2, 3, waar Bildad zijne tweede rede aldus aanvangt:

Hoe lang zult gij strikken voor woorden spannen?
Verstaat toch, en daarna zullen wij spreken!
Waarom worden wij geacht als het vee,
Waarom zijn wij onrein in uwe (meerv.) oogen?

— — Ook hier moet ik beginnen met af te dingen. In H. XIX: 11 zie ik niets bijzonders. Er staat letterlijk: „Hij rekent mij voor zich als zijne vijanden” d. i. hij beschouwt en behandelt mij, gelijk Hij zijne vijanden beschouwt en behandelt. De dichter had ook kunnen schrijven: „als een vijand” of „als één van zijne vijanden”. Doch niets verhinderde hem zich zoo uit te drukken als de tekst nu luidt. Ook H. XVII: 1 schijnt mij niets af te doen. De tekst luidt: „graven voor mij” (קברים לי), hetgeen wij dus zouden uitdrukken: „voor mij het kerkhof” — uit welke formule niemand kan opmaken, dat de spreker behalve aan zich zelven ook aan anderen denkt (verg. H. XXI: 32). Zoo blijft alleen H. XVIII: 2, 3 over. Hier zijn de *pluralia* wel wat vreemd, zóó zelfs dat Merx, zonder aan de collectieve opvatting te denken en dus geenszins om haar af te weren, ze flinkweg in *singularia* verandert. Hij volgt daarin de LXX (οὐ παύσῃ, ἐπίσχες, ἐναντίον σου). Maar staat het wel vast, dat deze eene andere lezing uitdrukt? Is het niet veel waarschijnlijker, dat de vertaler op eigen hand heeft gecorrigeerd? Wij antwoorden beves-

tigend, als de hebreeuwsche tekst voor verklaring vatbaar blijkt te zijn. Doch dat is hij zonder eenigen twijfel. Men lette op de tegenstelling, die Bildad maakt! Hij is op het oogenblik alléén aan het woord en toch spreekt hij tot driemalen toe van „wij". Natuurlijk omdat hij zich zelven en zijne vrienden bijeenvoegt en als ééne partij tegenover Job stelt. Maar hoezeer lag het dan voor de hand, in Job den vertegenwoordiger van eene richting of, wil men, van eene klasse te zien en zich zóó uit te drukken, alsof hij niet den individu, maar Job en zijns gelijken voor zich had! Acht men dien overgang toch nog zonderling en opmerkelijk, welnu, dan voege men H. XVIII: 2, 3 bij de teksten, waarvan wij reeds aanteekening hielden, om er later op terug te komen. —

Job spreekt H. XVI: 7 van zijne עֵדָה d. i. van zijne vergadering, gemeente of partij. Men vertaalt dat woord door huisgezin en beweert, dat de dichter het heeft gekozen, om het huishouden in den meest uitgestrekten zin aan te duiden. Doch die vertaling is willekeurig; veeleer blijkt ook hier weder, dat Job eene partij vertegenwoordigt (verg. *Jes.* LIII: 8, waar het geslacht van Jahveh's knecht vermeld wordt). Aldus Hoekstra bl. 35.

— — Als wij ons herinneren, hoe Job in den Proloog geschilderd wordt, kan het ons dan verwonderen, dat hij van zijne „vergadering" gewaagt? Men herleze eens H. I: 2, 3 en bedenke dat (vs. 4, 5) ieder van zijne zonen een eigen huis had, waarin hij een feestmaal kon aanrichten. Kan — let wel! — een dichter zulk een herdersvorst niet van zijne עֵדָה laten spreken? Wie ontkennend antwoordt, zal bovendien bij de collectieve opvatting geen baat vinden. Want is het niet althans even vreemd, dat Job de lijdende vrome Israëlieten, uit wier naam hij spreekt, „mijne vergadering' of „gemeente" noemt? Was hij dan haar hoofd of aanvoerder? —

Aan de voorstelling van den Proloog, dat alle kinderen van Job zijn omgekomen, blijft het gedicht doorgaans getrouw (H. VIII: 3; XVI: 7; XXIX: 5). Doch eenmaal wijkt het daarvan af, H. XIX: 17:

Mijn adem is hinderlijk aan mijne vrouw,
Ik ben mijn eigen zonen een walg.

De kinderen van Job zijn dus dood en toch levend. Zou dit

niet moeten verklaard worden, evenals in *Jes.* LIII, uit het collectief karakter van den lijder? Van de kinderen der vromen, ja van de vromen zelve kan even goed gezegd worden, dat zij gestorven zijn, als dat zij voortleven. Ook elders in het boek *Job* meenen Seinecke (*Grundgedanke* S. 41) en Hoekstra (bl. 35—37) deze voorstelling terug te vinden, nl. in de beroemde plaats H. XIX: 25—27. Daar is אחרון niet, zooals men gewoonlijk aanneemt, God, maar Job's nakomeling, met wien de lijder zich vereenzelvigt, zoodat de rechtvaardiging, waarvan dat nakroost getuige is, hem zelven te beurt valt („Ik zal hem [God] zien en mijne oogen, niet een vreemde, zullen hem aanschouwen"). Voor מִבְּשָׂרִי, „uit mijn vleesch", wil Hoekstra lezen: מְבַשְּׂרִי, zoodat de zin deze wordt: „En nadat mijn huid vergaan is, zal ik God zien als bode van mijn heil".

— — De hier aanbevolen opvatting van H. XIX: 25—27 is vernuftig, maar m. i. onaannemelijk. Als wij de drie verzen *uno tenore* doorlezen, dan kunnen wij bijna niet twijfelen, of אחרון is God — van wien in vs. 25a en wederom in vs. 26, 27 sprake is. Er komt bij, dat Job in vs. 27 eene tegenstelling maakt tusschen zichzelven en zijne oogen en den vreemde (זָר): zou dan toch wat hij verwacht aan een ander ten deel vallen? Bedrieg ik mij niet geheel, dan spreekt Job althans hier geheel persoonlijk, en berooft men zijne woorden van hunne kracht, als men hun het zuiver-individueel karakter ontneemt. Doch al ware het anders, dan nog zou ik meenen, de hier *ex hypothesi* gevonden gedachte ter verklaring van H. XIX: 17 niet te mogen gebruiken. Men leze eens de geheele pericope, van vs. 13 af! Job schildert daar, in levendige kleuren, den toestand van verlatenheid, waarin hij zich bevindt. Zijne broeders hebben zich van hem verwijderd; zijne bekenden zijn van hem vervreemd; verwanten en vertrouwden hebben hem verlaten; huisgenooten en dienstmaagden kennen hem niet langer; zijn slaaf luistert niet naar hem. Later (vs. 19) worden nog zijne medgezellen en zijne geliefden vermeld. Daartusschen in staat nu het vers over zijne vrouw en de kinderen van zijnen schoot. Is het niet volstrekt ongeoorloofd, het anders op te vatten dan letterlijk en zoo eenvoudig mogelijk? Moet niet in dit verband de overdrachtelijke verklaring, de herinnering aan de geestelijke maagschap en aan de elkander opvolgende geslachten der vromen, als gekunsteld worden afgewezen?

Het is zoo, dan blijft de strijd tusschen den Proloog en H. XIX: 17 bestaan. Doch evenmin als wij op dien grond de echtheid van den Proloog mogen verwerpen [1]), evenmin geeft deze geringe en licht verklaarbare inconsequentie des dichters ons recht om H. XIX: 17 onnatuurlijk op te vatten. Zonder bedenking geven wij toe, dat hier het parallelisme hem aan zich zelven ongelijk heeft gemaakt. *Quandoque bonus dormitat Homerus.* —

Wat Hoekstra (bl. 37, 38) op zijne beschouwing van H. XIX: 17, 25, 27 laat volgen, mag ik niet voorbijgaan, maar behoef ik toch niet te weerspreken. Hij wijst op H. XIV: 21 en geeft aan Matthes en mij toe, dat Job daar spreekt van den mensch in het algemeen en niet bepaald met het oog op zichzelven. „Maar" — zoo gaat hij voort — „verdient het feit toch niet onze opmerking, dat er, zoowel in de redenen van Job als in die zijner vrienden, zeer veel voorkomt, wat rechtstreeks volstrekt niet past op het lijden van Job zelven, wat veeleer geheel en al buiten zijnen persoonlijken toestand omgaat, en wat ons bepaald doet denken aan het lijden, hetwelk het diep ellendige, zoo zwaar geteisterde volk van God gedurende en na de ballingschap had te verduren van zijne vijanden, alsmede van zijne eigene volksgenooten en broeders?" Ook ik aarzel niet, dat feit opmerkelijk te noemen. Het vordert zonder twijfel verklaring. Zoodra wij het in zijn geheel hebben leeren kennen, zullen wij althans eene poging moeten aanwenden, om daarvan rekenschap te geven. Voorshands gaan wij voort met het opzamelen en schiften van al de bijzonderheden van dien aard, die zich in de teekening van Job's persoon en lijden voordoen.

Daartoe rekent Hoekstra (bl. 39), in overeenstemming met Seinecke (a. a. O. S. 29), H. XVII: 6 en XXX: 9, waar Job „een spot der volken" wordt genoemd. Hij is dus „eene wereldhistorische grootheid", niet de man in het land Uz, dien niemand gekend had, maar....

— — Doch de antithese kunnen wij voorloopig laten rusten. Is het waar, dat ook in deze twee plaatsen de individu van den Proloog uit het oog verloren wordt? Ik kan dit niet toegeven. H. XVII: 6 houdt eigenlijk in, dat Job onder de volkeren een spreekwoord was geworden. Waarom niet? Was niet de omkeering in zijn lot zóó treffend, zijne ellende zóó ontzettend, dat

[1]) Verg. mijn *Hist. krit. Onderzoek* Deel III: 137 n. 2 c.

ze zich leenden tot eene *masjál*? In H. XXX: 6 wordt een ander woord gebruikt, נגינה, waarin de gedachte ligt, dat de verachte lieden, die vs. 1 verv. geteekend worden, een welgevallen hadden in Job's lijden. Ook daarin is niets vreemds, als wij in aanmerking nemen de verhouding, waarin Job tot die menschen staat. Zij is in ieder geval zóó eigenaardig, dat daaruit geen algemeene regel („Job de spot der volken") kan worden afgeleid. —

Boven (bl. 502) werd reeds op H. VII: 1 verv. de aandacht gevestigd. Doch de overgang, die hier wordt aangetroffen, van den harden dienst en het slavenlot des menschen tot de ellende, die Job te verduren heeft, is nog uit een ander, daar niet aangewezen oogpunt opmerkelijk. Job kan nl. niet bedoelen, dat de toestand van den mensch in het algemeen een juist beeld is van zijn persoonlijk ongeluk; dan zou hij eigenlijk zeggen: „ik ben er niet erger en beter aan toe dan alle menschen" — wat zeker niet in zijn geest lag. „Hij moet alzoo, omgekeerd, denken aan zijne ellende als beeld van de algemeene ellende in zijnen kring". Met andere woorden: hij blijkt ook hier weder een *collectivum* te zijn (bl. 39).

— — Mij dunkt, wij moeten het liever anders formuleeren. De lijder, die H. VII sprekend wordt ingevoerd, generaliseert. Hij stelt hier niet zijne eigene rampen tegenover den voorspoed van anderen, maar ziet veeleer in zijne persoonlijke ellende het beeld van den algemeenen rampspoed, de openbaring van de meedoogenlooze wet, waaraan de stervelingen onderworpen zijn. Men noeme dit, desverkiezende, eenzijdig en zwartgallig. Doch daaruit volgt niet, dat het in den mond van den individu Job ongepast is. Wij zouden bijna mogen vragen: welke lijder klaagt zoo niet? —

Er zijn nog verscheidene andere teksten, die het bewijs leveren, dat Job iets anders is dan hij, volgens den Proloog, schijnt te zijn. Als zoodanig worden aangevoerd: de talrijke plaatsen van het gedicht, die op den politieken toestand van het land doelen en dien als chaotisch en geheel gedesorganiseerd afschilderen (bl. 40). Voorts de teksten, waarin Job zelf geteekend wordt als balling, of als gevangene (bl. 41—44). Hier bepaalde strijd met den Proloog; dáár bijzonderheden, die geheel vreemd zijn aan de situatie, waarin de Proloog ons verplaatst. Doch het is niet wel mogelijk, deze twee categorieën van plaatsen te behan-

delen zonder tevens te letten op de positieve gevolgtrekking, die er uit wordt afgeleid, op den beweerden samenhang tusschen Job en het exilische Israël. Wij laten ze dus nog één oogenblik rusten. Daarentegen kan nu nog worden gewezen op het argument ten gunste der collectieve opvatting, dat aan de redenen van Elihu wordt ontleend (bl. 38, 39). Ze zijn niet authentiek, maar toch, als afkomstig van een der oudste Israëlietische lezers, voor den uitlegger der Jobeïde hoogst belangrijk. Welnu, Elihu zegt tot Job, H. XXXVI: 20:

Haak toch niet naar den nacht,
Waarin gansche volken hunne plaats moeten ruimen!

Blijkbaar is hier de door God bepaalde onheilsnacht bedoeld, waarin aan de natiën het gericht voltrokken wordt, met andere woorden: de profetische „dag van Jahveh". Dáárnaar moet Job niet verlangen. Doch hoe kon Elihu er aan denken, hem zoo te vermanen, als hij in hem den Uzietischen herdersvorst zag? Wat had deze met den gerichtsdag te maken? Toont Elihu hier niet duidelijk, dat hij, in overeenstemming met den dichter der Jobeïde, den lijder beschouwt niet als individu, maar als den vertegenwoordiger van eene geheele schaar, die met de „volkeren" in éénen adem kon worden genoemd?

— — De vermaning van Elihu slaat terug op plaatsen als H. XXIII: 3 verv.; XXIV: 1, 12; XXXI: 35 verv., waar Job zijn verlangen naar de verschijning van den rechtvaardigen Rechter uitspreekt. Is die wensch, door een individu geuit, ongepast? Het komt mij voor, dat een bevestigend antwoord op deze vraag met miskenning van het recht des dichters zou gelijkstaan. Prozaïsch opgevat, ik erken het gaarne, heeft zulk een verlangen geen zin. Maar poëtisch verstaan, is het even waar als natuurlijk. Doch dan laat zich ook uit Elihu's woorden niets afleiden. Hij spreekt hier uit, hoe híj zich die „tijden" en „dagen van den Almachtige" voorstelt, waarnaar Job verklaard had uit te zien (H. XXIV: 1). Met een enkelen, krachtigen trek teekent hij de vreeselijkheid van het gericht, dat dan zal worden voltrokken, om Job te doen gevoelen, hoe gewaagd het was naar zulk een tijd te verlangen. Als de Almachtige komt — wil hij zeggen — dan ruimen volkeren hunne plaats; zóó ontzettend is zijne verschijning; zóó streng zijn oordeel: hoe durft gíj daarop hopen? Hoekstra zelf herinnert ons, hoe Amos (H. V: 18) het „wee"

uitroept over hen, die „den dag van Jahveh" begeerden te zien aanbreken. Indien Israëlieten in de 8ste eeuw dien wensch koesterden, mocht deze dan niet aan den held der Jobeïde in den mond worden gelegd? En, als hij dien had geuit, stond het dan Elihu niet vrij, daartegen, in den geest van Amos, te ijveren? —

Wij scheiden van de teksten der eerste groep met den indruk, dat hier en daar in de Jobeïde de vrome lijder, om zoo te zeggen: rijker of althans anders gestoffeerd is dan wij op grond van den Proloog zouden hebben verwacht. Het is alsof hij in het gedicht zelf grooter proportiën vertoont dan in de inleiding. In dezen indruk zullen wij worden versterkt door verscheidene uitspraken, waarvan wij in het vervolg van ons onderzoek kennis zullen nemen. Doch uit hare overweging zal ons tevens moeten blijken, of Seinecke en Hoekstra, ter verklaring van de door hen opgemerkte verschijnselen, terecht verband hebben aangenomen tusschen Job en Israël, nader tusschen Job en den knecht van Jahveh? Eerst letten wij op de punten van aanraking tusschen Job en het Israëlietische volk, of, m. a. w. op de bewijzen voor de nationale beteekenis van zijn persoon.

Al aanstonds komt hier in aanmerking wat men zou kunnen noemen: den politieken achtergrond van het drama der Jobeïde. Hoekstra beschrijft dien in deze woorden: „Telkens weder is er in de Jobeïde sprake van het geweld en onrecht, dat de boozen en tirannen plegen; van geweldenaars, die, in strijd met Gods rechtvaardig wereldbestuur, hunne dagen in ongestoorden vrede en voorspoed slijten; van vreemdelingen en indringers, die de ellendigen des lands wegdringen uit hunne tenten; van ellendigen, treurenden, diep vernederden, die haken naar den dood; van gevangenen en slaven, die zuchten onder hunne wreede drijvers; van het oorlogszwaard, als roede in Gods hand tot straf der goddeloozen; van wilde dieren, die het land onveilig maken; van pest of verwoesting en van hongersnood; van de raadslagen van listige geweldenaars, door God verijdeld; van het vreeselijke lot, dat de tirannen, de onderdrukkers der vromen, ten laatste te wachten staat; van de godsgerichten over koningen en priesters, magnaten, raadsheeren en geheele volken" (bl.40) [1].

---

[1]) Verg. o. a. *Job* III: 17—26; V: 11—16, 20—23; XII: 6, 14—25; XVIII: 15; XIX: 29; XX: 6—29 XXI: 7-15; XXVII: 13 verv.

— — Al worden deze teksten hier vollediger dan elders opgesomd, ze zijn toch, gelijk vanzelf spreekt, ook door de vroegere uitleggers van het boek *Jòb* opgemerkt en zoowel bij de verklaring van de strekking des boeks, als bij de bepaling van zijn ouderdom in rekening gebracht. Hoe men het probleem der Jobeïde ook opvatte, zooveel is zeker, dat daarin Jahveh's gerechtigheid èn aangevallen èn verdedigd wordt. Het lijden van Job is daarbij het punt van uitgang. Dat wil zeggen: van hetgeen hem wedervaren is gaat de strijd uit en tot zijn persoon keert die telkens terug, maar — bij hem blijft de twistrede niet staan, niet bij uitsluiting over hem en zijn lot loopt het gesprek. *Prò* en *contra* worden parallelen bijgebracht. Wat is natuurlijker dan dit? en wat lag meer voor de hand, dan dat de voorbeleden ontleend werden aan het volksleven in zijne onderscheidene sfeeren, inzonderheid aan de lotwisselingen van de machtigen der aarde en aan hunne verhouding tot de zwakken en armen? Hieruit kan dus voor de beteekenis van Job's persoon niets worden afgeleid. Zoodra hij de held werd van een leerdicht, moest zijn ongeluk met dat van anderen, het onrecht waarvan hij het slachtoffer was met het onverdiende lijden van de slaven en ellendigen in verband worden gebracht. Had de dichter dat niet gedaan, hij zou òf in het geheel geen gedicht tot stand gebracht hebben, òf doodelijk eentonig geworden zijn. Uit de keuze zijner voorbeelden kan nu verder worden opgemaakt, onder welke tijdsomstandigheden hij leefde: dáárdoor was hij gebonden of liet hij zich althans onwillekeurig leiden. Vandaar dat telkens opnieuw de hierboven vermelde politieke zinspelingen als bewijzen tegen het ontstaan der Jobeïde in de eeuw van Salomo, voor haar oorsprong in den Chaldeeuwschen of in den Perzischen tijd zijn aangevoerd. Inderdaad, als de dichter toen leefde, dan moest hij Job en zijne vrienden laten getuigen van de dingen, die hij zelf aanschouwd en beleefd had — hetzij hem bij de schildering van Job's tijden Israël voor oogen stond, hetzij niet. —

De verdedigers der nationale verklaring zullen zelven gaarne erkennen, dat de talrijke politieke allusiën op zich zelve voor hunne thesis niets bewijzen. Doch huns inziens krijgen ze beteekenis, als men ze in verband beschouwt met andere, ondubbelzinnige verschijnselen. Ze zijn, als ik wel zie, vijf in getal of laten zich althans tot vijf groepen vereenigen:

1° bevat de Proloog duidelijke aanwijzingen, dat de dichter

ons in de lotgevallen van Job die van Israël heeft voor oogen gesteld;

2° is de schildering van Job's verhouding tot zijne vijanden (H. XXX en elders) ontleend aan de betrekking, waarin Israël in en na de ballingschap tot de Edomieten stond;

3° is bepaaldeiijk H. III: 14, 15 uit het gedrag dierzelfde Edomieten te verklaren;

4° wordt Job in het gedicht zelf hier en daar als een gevangene geteekend, terwijl

5° in den Epiloog (H. XVII: 10) met zoovele woorden het einde zijner ballingschap wordt vermeld.

Laat ons zien, welke bewijskracht aan deze verschijnselen moet worden toegekend!

1° Hooren wij over den Proloog eerst Seinecke! Volgens hem is daarin alles verbloemde aanduiding van de gebeurtenissen, die, na de vestiging van de Chaldeeuwsche monarchie, elkander in Judea opvolgden. De Sabeërs, die (*Job* I: 14, 15), op denzelfden dag als de Chaldeën en dus zeker in overeenstemming met hen, Job aanvallen, zijne kudden rooven en de jongelingen dooden, zijn geene anderen dan de Edomieten (*Obad.* vs. 10 verv.). Het vuur Gods, dat de schapen en hunne herders verteert (*Job.* I: 16), is type van de vlammen, waarin Jeruzalem opging (verg. *Jes.* XLII: 24, 25). De Chaldeën (*Job.* I: 17) zijn — de Chaldeën. Wat zij in het land Uz te maken hadden en wat hen bewoog om één man aan te vallen, is voor de gewone exegese een raadsel; indien Job Israël voorstelt, dan is alles helder. Bovendien begrijpen wij dan, waarom de Chaldeën zich in drie benden verdeelen: dit doelt op de drie expeditiën van Nebucadnezar, ter onderwerping van Jojakim (2 *Kon.* XXIV: 1 verv.), tegen Jojachin (ald. vs. 10 verv.) en tegen Zedekia (2 *Kon.* XXV). Ook de storm uit het oosten (*Job.* I: 18, 19) moet de Chaldeën afbeelden, die de zonen van het vrome Israël dooden (verg. *Jes.* XL: 7). — Doch wat bewoog den dichter, indien deze zijne bedoeling was, om Job in het land Uz te doen wonen? Hij meent natuurlijk Kanaän, maar hoe kon hij dit zóó aanduiden? „Daarover" — antwoordt Seinecke — „geven de Klaagliederen licht. Daār lezen wij (H. IV: 21):

Wees vroolijk en verblijd u, gij dochter van Edom,
Gij die woont in het land Uz!
Want ook tot u zal de lijdenskelk komen.

Zoo woont Job dan in een land, hetwelk, na het verderf van Juda, bezet was door de Idumeërs. Zulk een land was toen juist Judea".

Hoekstra is van oordeel, dat „dit parallelisme misschien in enkele opzichten door Seinecke wat te ver is doorgevoerd", maar dat „het zich toch over het geheel zeer aanbeveelt". Hij doet nog opmerken, 1° dat Job's lot geregeld wordt in plechtige raadsvergaderingen van Jahveh en de zonen Gods, en 2° dat het Satan is, die Jahveh tegen Job ophitst. Met de onderstelling, dat Job een individu zou zijn en niets meer, schijnt hem het één evenmin als het ander vereenigbaar. Daarentegen komen beide trekken geheel tot hun recht, als Job het volk Gods voorstelt. Over dat volk kon in den hemelraad worden gehandeld. Tegen dat volk kon Satan optreden, gelijk ook geschiedt 1 *Kron.* XXI: 1 en *Zach.* III: 1 verv. Hij is zelfs nog in het N. Testament wezenlijk personificatie van de aan het Christus-rijk vijandige macht, vorst der heidenwereld, vervolger van de geloovigen om des geloofs wil (bl. 46, 47).

— — Wie trekt ons met vaste hand de grenslijn tusschen vernuft en valsch vernuft? Wij moeten, helaas, zelven beproeven haar te vinden en aan te wijzen. Hoe moeilijk dat vaak is, kan ook weder dit voorbeeld ons leeren. Hoekstra's instemming met Seinecke brengt mij wel niet aan het wankelen, maar is toch eene zeer ernstige waarschuwing tegen overhaasting. Ik heb dus alles nog eens nagegaan, maar zonder dat daardoor de eerste indruk, dien ik van Seinecke's verklaring ontving, zich wijzigde. Doch laat de lezer zelf oordeelen!

Om in het land Uz, Job's woonplaats, eene aanduiding van Kanaän te kunnen vinden, moet S. de door hem aangehaalde plaats *Klaagl.* IV: 21 geweld aandoen. „De dochter van Edom" wordt daar genoemd „bewoonster van het land Uz". Daaruit volgt, zou men zeggen, dat de Edomieten, behalve in Seïr, ook in dat aangrenzende land gevestigd waren. S. leidt er uit af, dat zij zich van Uz hadden meester gemaakt, dat zij zich daar ophielden maar er niet te huis behoorden. Daarvan zegt de dichter niets hoegenaamd. Doch indien hij nu de Edomieten als vreemde indringers in het land Uz duidelijk had aangewezen, zou dan, op grond daarvan, de auteur der Jobeïde e e n a n d e r, door Edom overweldigd land „het land Uz" hebben kunnen noemen? Wie ter wereld kon dat begrijpen?

De typische opvatting van de rampen, die Job troffen, is de

willekeur zelve. Indien de Chaldeën II. I: 17 onder hun eigen naam ten tooneele worden gevoerd, kunnen zij dan (vs. 16, vs. 18, 19) worden aangewezen door het bliksemvuur en door den storm uit het oosten? De Sabeërs, H. I: 14, 15, zullen de Edomieten zijn en als bondgenooten der Chaldeën handelen. Waarom juist de Edomieten? en waarom moeten de Chaldeën, die in de tweede plaats vermeld worden, juist de hoofdpersonen zijn? — Dat de gewone exegese met de Chaldeën geen raad weet, kan niet worden toegestemd. Wat verhinderde den dichter, Chaldeeuwsche roofhorden in den patriarchalen tijd te vermelden? Waarom kan hij niet, terecht of ten onrechte, hebben aangenomen, dat toen ook die stam, evenals zijne verwanten, het rooversbedrijf uitoefende? [1]). — Maar dan de drie benden, waarin zij zich verdeelen? Als zij met de tochten van Nebucadnezar iets te maken hadden, dan mochten er wel v i e r genoemd zijn, want op de drie expeditiën, door S. opgesomd, is nog eene vierde gevolgd (*Jer.* LII: 30). Doch de geheele vergelijking kan niet worden toegelaten. De Chaldeën splitsen zich in drie benden, evenals Gideon (*Richt.* VII: 16), Saul (1 *Sam.* XI: 11) en de Filistijnen (1 *Sam.* XIII: 17) hunne legermacht alzoo verdeelen en Abimelech met vier troepen tegen Sichem optrekt (*Richt.* IX: 43). Het behoort tot de Israëlietische voorstelling van eene wel overlegde expeditie, dat de vijand zich splitst en van drie of vier kanten tegelijk komt opdagen. Men herleze *Job* I: 17 en vrage zich af, of er in die plaats wel iets meer ligt!

De argumenten van Hoekstra zelven wegen veel zwaarder dan die van Seinecke, waaraan hij, hoewel aarzelend, zijn zegel hecht. Er schijnt inderdaad aan Job's persoon en lijden een onevenredig groot gewicht te worden toegekend. Maar laat ons toch bedenken, dat wij hier een gedicht voor ons hebben! De auteur wilde zijnen lezer een diepen indruk geven van Job's rechtvaardigheid: kon hij daartoe een werkzamer middel kiezen dan het tooneel in den hemelraad? Treedt daar niet Jahveh zelf als getuige van Job's vroomheid op? Maar — zoo gaat Hoekstra voort — Satan verschijnt tegelijk als zijn aanklager en tegenstander! — Het is zoo, maar die geheele verschijning heeft geen ander doel dan om Job's onschuld in het helderste licht te plaatsen [2]). Satan valt

[1]) Verg. b. v. Dillmann z. d. S.

[2]) Verg. *Hist. krit. Onderz.* III: 139 v.

bovendien Job niet uit eigen beweging aan, maar twijfelt aan zijne onbaatzuchtigheid, omdat Jahveh haar geprezen had. Indien, in den geest des dichters, Satan en Job als de vorst der duisternis en het volk van God tegenover elkander hadden gestaan, dan zou hij voorzeker een ander tafereel hebben geteekend; dan zou de rol van Satan ons veel meer dan nu het geval is *Zach.* III in het geheugen hebben teruggeroepen. Het onmiskenbare verschil tusschen dit hoofdstuk en *Job* I, II is juist een bewijs, dat hier geheel andere verhoudingen geteekend worden dan daar.

De Proloog der Jobeïde bevat volstrekt niets, dat de lezers op het spoor der onderstelde, nationale bedoeling des dichters brengen kon. Ook bij de meest aandachtige overweging konden zij daarin geene aanwijzing vinden, dat de persoon, die H. III het woord begint te voeren, bestemd was om het Israëlietische volk voor te stellen.

2°. Maar dan misschien zooveel te duidelijker in het gedicht zelf? Seinecke beweert het en vindt bepaaldelijk de Edomieten en de geweldenarijen, die zij zich tegen Israël in en na de ballingschap veroorloofden, ondubbelzinnig aangewezen (*Der Grundgedanke* S. 51 ff.). Inzonderheid wijst hij op H. XXIV: 1—12 en XXX: 1—14, welke pericopen ook door de overige uitleggers met elkander in verband worden gebracht. Doch ten aanzien van de wijze, waarop ze onderling samenhangen, wijkt S. van zijne voorgangers af. In H. XXIV: 1 verv. ziet hij — en met hem Hoekstra bl. 13, 14 — eene beschrijving van de gewelddadigheden der Edomieten tegen de arme onderdrukte Israëlieten. Van de Edomieten wordt gezegd:

Zij verzetten de grenspalen,
Zij rooven de kudden en weiden ze;
Zij voeren den ezel der weezen weg,
Zij nemen het rund der weduwe als pand;
Zij dringen de armen van den weg,
Hoopsgewijze verbergen zich de ongelukkigen des lands.

Deze laatsten zijn natuurlijk de geplaagde en mishandelde Joden. Maar van hen onderscheidt Hoekstra de lieden, die H. XXIV: 5 verv. geteekend worden. Dezen, die zich in de woestijn ophouden en aan de rotsen vastklemmen, zijn wederom de Edomieten en dus met de geweldenaars in vs. 2—5^{a} identisch. Hoe Seinecke hierover denkt, is niet duidelijk. Maar wèl

blijkt, dat hij, evenals Hoekstra, in H. XXX de verachten en geringen, over wier smaad en spotternij Job klaagt, met de Edomieten vereenzelvigt. De rotsbewoners van H. XXX: 3—8 zijn de tirannen van H. XXIV: 2—5a. „Diese (die Felsenbewohner) stoszen die Füsze des Knechts Gottes fort (H. XXX: 13b) d. h. die Gottesfürchtigen sind die Armen und Elenden im Lande und unaufhörlichen Plackereien und Verfolgungen von Seiten der Eindringlinge ausgesetzt. Sobald die Mauer, durch welche der Knecht Gottes früher geschützt war, eine Bresche bekommen hatte (H. XXX: 14), drangen sie unaufhaltsam mit wildem Geschrei herein. Die Edomiter können kaum deutlicher geschildert werden" (S. 54).

— — Voor de eerste maal in dit onderzoek komen wij hier in aanraking met eene pericope der Jobeïde, welker verklaring ten gevolge van tekstcorruptie in haar geheel twijfelachtig blijft. In H. XXX: 1 verv. doen zich wel enkele moeielijkheden voor, maar deze zijn toch niet onoverkomelijk. H. XXIV: 2 verv. daarentegen zien er wanhopig uit. Merx neemt reeds in vs. 5—8 fouten en leemten aan en houdt vs. 9—24 voor een (thans zeer corrupt) ingeschoven stuk, waardoor het echte, wellicht al te kettersche slot van Job's rede zal zijn verdrongen. Het is hier de plaats niet, om deze stellingen te beoordeelen. Ik vermeld ze alleen om de aarzeling te verklaren, waarmede ik mij over de strekking van H. XXIV zal uitspreken, en tot rechtvaardiging van mijn voornemen om met H. XXX te beginnen.

Het is mij niet mogelijk, Seinecke en Hoekstra in de opvatting van dit hoofdstuk te volgen. Voor Job stellen zij de godvruchtige Israëlieten, voor de lieden, over wie hij zich zoo bitter beklaagt, de Edomieten in de plaats. Nu is het volkomen waar, dat deze laatsten zich over Juda's vernedering door de Chaldeën verheugd en van Juda's ballingschap gebruik gemaakt hebben, om zich een deel des lands toe te eigenen. Het is verder mogelijk — hoewel niet bewezen — dat de teruggekeerde ballingen overlast van hen gehad hebben. Doch een en ander is volstrekt ontoereikend om de klachten van Job in H. XXX te verklaren. Het geeft nl. in het geheel geen rekenschap van de geheel eigenaardige betrekking, waarin Job verklaart te staan tot de personen, wier gedrag hem zoozeer hindert. Ik kan niet beter doen dan zijne eigene woorden aan te halen; wat ik bedoel valt dan aanstonds in het oog:

En nu ben ik tot spot van jongeren van jaren,
Wier vaders ik te verachtlijk vond,
Om ze te stellen nevens de honden mijner kudde!
Ook konden hunne handen mij geen dienst doen,
Daar zij gansch en al krachteloos waren.
Door gebrek en honger vermagerd
Knagen zij de kale wildernis af,
Sombere woestijnen en woestenijen.
Zij plukken ziltig kruid aan struiken,
Bremwortels zijn hunne spijs.
Uit de samenleving worden zij verdreven,
Men roept hen als dieven achterna.
In ontzettende valleien houden zij zich op,
In aarden holen en rotsen.
Tusschen de struiken in hoort men hen schreeuwen,
Onder de doornen zijn zij verspreid:
Zonen van dwazen, zonen van eerloozen,
Die men met geesels uit het land heeft gejaagd.

Ik heb mij veroorloofd, enkele regels door den druk sterker te doen uitkomen. Hoe men deze bij mogelijkheid op de Edomieten kan toepassen, is niet in te zien; de daarin gebezigde scheldwoorden doen ons zelfs niet van verre aan hen denken. Doch eigenlijk geldt hetzelfde van de beschrijving in haar geheel. Zij teekent ons een veracht en verstooten menschenras, een geslacht van *outlaws*, waarboven zich de aristocratie des lands verre verheven acht. Kunnen dát de Edomieten zijn? de zonen van Israël's ouderen broeder? Jakob's nakroost heeft hen gehaat met een volkomen haat. Maar de gewaarwordingen, die hier geschilderd worden, zijn van geheel anderen aard. Ook de sociale toestand van Job's vijanden verschilt wezenlijk van dien der Edomieten: waar staat te lezen, dat deze zich met het kruid des velds geneerden, honger leden en geschuwd werden als de pest?

Staat het zoo met H. XXX, dan kunnen wij H. XXIV: 1 verv. eigenlijk zonder bezwaar laten rusten. Overigens acht ik het schier niet twijfelachtig, dat daar het lot van diezelfde *outlaws* uit een ander gezichtspunt beschouwd en beschreven wordt: de overeenkomst met H. XXX is te groot, om toevallig te kunnen zijn. Hirzel heeft reeds bij voorbaat geantwoord op de tegenwerping, die men hiertegen zou kunnen inbrengen. Dezelfde personen, die

in H. XXX met Job den spot drijven, worden in H. XXIV voorgesteld als de slachtoffers van vervolging: is dat niet al te vreemd? Neen — schrijft Hirzel [1]) — „denn Grausamkeit bleibt auch gegen Schlechte immer was sie ist, und Hiob sprach oben (c. 24) von solchen, welche sie gegen Hülflose und Arme aller Art üben; theils aber kam es gerade solchen Menschen am allerwenigsten zu, einen Ehrenmann wie Hiob in unverschuldetem Unglücke zu höhnen, und in dieser Weise seine menschliche Theilnahme an ihrem Loose zu vergelten, daher die bittere Sprache des Gehöhnten so natürlich als gerecht erscheint."

Indien nu in de streken, waarin de dichter zijnen held laat wonen, geene zoodanige lieden werden aangetroffen, als ons in H. XXIV en XXX worden geteekend, dan zou onze opvatting nog altijd eenigermate onzeker blijven. Doch het tegendeel is waar. Men vergelijke de Commentaren en wederom inzonderheid dien van Hirzel [2]). Bestaat er dan inderdaad wel eenige reden om naar eene andere verklaring te zoeken?

3°. Eene duidelijke zinspeling op de Edomieten en hun gedrag tegen de Joden is, volgens Seinecke (S. 54 f.) en Hoekstra (bl. 15 v.), in *Job* III: 14, 15 te vinden. Zij vertalen die verzen:

(Dan zou ik nu reeds liggen in vrede,
Slapen zou ik en rusten)
Met koningen en grooten der aarde,
Die zich puinhoopen opbouwen,
Of met vorsten, die goud bezaten,
Die hunne huizen vulden met zilver.

In plaats van „puinhoopen opbouwen" schrijven vele uitleggers: „pyramiden" of „grafzuilen" of „praalgraven stichten." Doch die beteekenis heeft חרבות niet. Met בנה verbonden komt het niet zelden voor (*Jes.* LVIII: 11; LXI: 14; *Ezech.* XXXVI: 10, 33; *Mal.* I: 14), en wel altijd in den zin van: „verwoeste plaatsen" of „steden herstellen." Dat hoopten — volgens *Jes.* ll. ll. — de Israëlieten te doen na hun terugkeer in het vaderland. Doch uit *Job* III: 14 blijkt, dat de Edomietische grooten hen reeds waren vóór geweest en zich al vast in de verlaten steden der Judeërs genesteld en die weder opgebouwd hadden.

---

[1]) *Hiob erklärt*, 2e Aufl. von J. Olshausen S. 184 f.
[2]) Zie ook het overzicht van Matthes, *het boek Job*, Deel II: 403—5.

— — Dat de Edomieten zich in Judea zoo gedragen hebben, wordt ons nergens bericht. Het is evenwel mogelijk. Doch de vermelding van die bijzònderheid is in *Job* III: 14, 15 niet op hare plaats. Al aanstonds is het vreemd, dat hier „koningen en raadslieden (of grooten) der aarde" als de herbouwers voorkomen: dat past niet op de Edomieten. Ten andere zou die herstelling der puinhoopen in de oogen der Israëlieten eene daad van aanmatiging zijn geweest, een nieuw en krachtig motief tot verbittering tegen Edom. Doch van deze opvatting is in *Job* III: 14 geen enkel spoor te ontdekken; zij is geheel vreemd aan den gang en de strekking van Job's rede. De samenhang tusschen vs. 14 en 15 vordert gebiedend, dat in vs. 14*b* een bewijs voor den rijkdom of de macht der „koningen en grooten" worde bijgebracht, en niet eene proeve van hunnen overmoed of van hunne roofzucht. Het is dus, naar het mij toeschijnt, hoogst natuurlijk, dat de uitleggers òf aan חרבות eene andere beteekenis gehecht òf aan de zuiverheid der lezing getwijfeld hebben [1]). Ik voor mij hel tot het laatste over. Doch corruptiën als deze kunnen wel aangewezen, doch bijna nooit met zekerheid genezen worden. Het behoeft geene vermelding, dat ons onvermogen om de uitdrukking in quaestie bevredigend te verklaren Seinecke's opvatting niet ten goede komt, indien deze in zich zelve niet aannemelijk is.

4°. De held der Jobeïde wordt ons hier en daar geteekend als e e n g e v a n g e n e en blijkt alzoo de personificatie te zijn van het exilische en na-exilische Israël, dat inderdaad door zijne vijanden bewaakt werd en van de vrijheid verstoken was. Aan de door Seinecke genoemde bewijsplaatsen (H. VI: 4; VII: 12; XIX: 6, 8, 11, 14) voegt Hoekstra (bl. 42—44) nog een aantal nieuwe toe (H. VI: 22, 23; XIII: 27; XVI: 10, 11; XVII: 6 — te vergelijken met Elihu's woorden H. XXXVI: 8, 10), terwijl hij het bovendien waarschijnlijk poogt te maken, dat de klacht van Job H. XXX: 31 op den stilstand der nationale feesten gedurende de ballingschap en H. XIX: 9: 10 op den val van Jeruzalem, de kroon van Israël, terugwijst.

— — Over dezen bewijsgrond behoef ik niet breed uit te weiden. Wèl komt niet in al de hier aangehaalde teksten de vergelijking van Job met een gevangene even duidelijk uit, doch

---

[1]) Aldus J. Olshausen in de 2de uitg. van Hirzel's *Hiob* S. 25 n.

niemand zal ontkennen, dat zij hier en daar wordt aangetroffen. De vraag kan alleen zijn, of het iets meer is dan *eene vergelijking*? Het recht om beeldspraak te gebruiken mag toch den dichter niet worden ontzegd. Inzonderheid stond het den auteur der Jobeïde vrij, zich van alle hem ten dienste staande middelen te bedienen om den lezer het lijden van Job, in al zijn vreeselijken omvang, aanschouwelijk voor te stellen. Wat lag meer voor de hand dan juist de vergelijking met een gevangene? Het zou meer dan vreemd zijn, indien hij haar *niet* had gebezigd. Maar dan kan zij ook niet dienen als bewijs voor de stelling, dat Job iets anders voorstelt dan hij is. H. XXX: 31, waar hij klaagt, dat zijn speeltuig niets dan jammertonen voorbrengt, en H. XIX: 9, 10, waar hij zegt, dat hem de kroon van het hoofd gerukt is — wat behelzen ze anders dan twee nieuwe beelden, die, wel verre van op hunne beurt de allegorische verklaring te postuleeren, ons veeleer verhinderen moeten deze toe te passen op de teksten, die van Job's gevangenschap gewagen?

Het is geene gemakkelijke zaak, argumenten als deze billijk te beoordeelen. Want, het spreekt van zelf, ze zijn niet de basis, waarop de nationale opvatting van de Jobeïde berust, maar steunselen voor die opvatting, welke geacht wordt reeds om andere redenen vast te staan. Intusschen, die andere redenen zijn ons tot dus ver gebleken, niet proefhoudend te zijn. Wij kunnen dus niet anders dan zoo te werk gaan als wij daareven deden. Vóórdat wij bijkomstige bewijzen kunnen laten gelden, moet ons eerst de nood zijn opgelegd om de hoofdstelling te omhelzen. Niets wat ons daartoe dwingen kan hebben wij tot nu toe aangetroffen.

5° En reeds zijn wij genaderd tot den Epiloog van het gedicht. Doch daar treffen wij dan ook een der hoofdargumenten aan: H. XLII: 10. Van Jahveh wordt t. d. p. gezegd, dat hij „de gevangenis van Job wendde". Zoo althans geeft de Statenoverzetting de bekende formule שב שבות terug, die, gelijk Hoekstra opmerkt (bl. 41), nergens in het O. Testament overdrachtelijk, maar overal — ook *Ezech.* XVI: 53 — eigenlijk gebruikt wordt. Job was dus, volgens de verklaring van den auteur zelven, een *gevankelijk weggevoerde*, die kon worden *teruggebracht*. Is dit niet in overeenstemming met hetgeen ons elders in het boek aangaande hem wordt medegedeeld, het blijkt dan slechts te duidelijker, dat de auteur met hem eene andere bedoeling had, of,

wat op hetzelfde neerkomt, dat Job eene allegorie is, de personificatie van het in ballingschap weggevoerde Israël.

— — Er doet zich hier een niet onaardig conflict voor. Ten aanzien van de formule שׁב שׁבות zijn, in het algemeen gesproken, de grammatici van een ander gevoelen dan de exegeten. De opvatting der laatstgenoemden is bekend. Zij vatten het *verbum* שׁוּב als *activum* op, hetzij als „wenden", hetzij als „terugbrengen". Het daaraan toegevoegde שְׁבוּת of שְׁבִית — *status constructus* van שְׁבוּת, שְׁבִית — is, volgens hen, een *derivatum* van שָׁבָה „wegvoeren" en beteekent dus óf de wegvoering zelve, óf, concreet, de weggevoerden, zoodat de geheele spreekwijze moet worden vertaald: „de gevangenschap wenden", of wel: „de weggevoerden terugbrengen". In de oud-testamentische plaatsen, waar de formule voorkomt, schijnt deze vertaling zeer gepast. Maar vanwaar dan de *dissensus* van Ewald [1]), J. Olshausen [2]) en Böttcher [3])? Tegen de afleiding van שָׁבָה op zichzelve kunnen zij geen bezwaar hebben: het enkele, ook in beteekenis nauw verwante גָּלוּת, dat stellig van גָּלָה afkomt, zou reeds voldoende zijn om de regelmatigheid der derivatie te staven. Zelven erkennen zij trouwens, dat althans éénmaal שְׁבִית als afleiding van שָׁבָה, met de beteekenis van „gevangenschap", voorkomt, t. w. *Num.* XXI: 29. Wat mij aangaat, ik twijfel sterk, of zij dit terecht toegeven. De parallele plaatsen [4]) maken het in mijn oog zéér waarschijnlijk, dat dáár voor בשׁבית gelezen moet worden בַּשְּׁבִי. Doch hoe dit zij, mogelijk is de afleiding van שׁבה op zichzelve zeer zeker. Het bezwaar van de daareven genoemde grammatici ligt blijkbaar elders, en wel in de verbinding van שׁבות met het *verbum* שׁוּב. De beide woorden hebben denzelfden klank en toch, volgens de gewone verklaring, niets met elkander gemeen. Dat is zeer onwaarschijnlijk. Ieder kent de zoo gewone verbinding van een *verbum* met het daarvan afgeleide *substantivum* als: „juichen met een groot gejuich", „zich verheugen met groote vreugde" enz. Ieder herinnert zich de spreekwijzen — die met שׁב שׁבות פ״ nog meer overeenkomen — „iemands twistzaak twisten", „iemands wrake wreken" enz. Het schijnt evident, dat

[1]) *Ausf Gramm. S.* 165 b.

[2]) *Lehrb. der hebr. Sprache* S. 412, 417 (verg. 276).

[3]) *Hebr. Sprachl. S.* 464.

[4]) *Deut.* XXVIII: 41; *Jer.* XX: 6; XLVIII: 46; *Klaagl.* I: 18: *Nah.* III: 10. Hier in verbinding met הלך, terwijl l. l. נתן voorkomt.

"שב שבות פ tot dezelfde klasse behooren moet of, met andere woorden, dat het *substantivum* van het *verbum* is afgeleid. De gewone opvatting, die dit loochent, is met de analogie in strijd. Men vertale dus: de wending van.... wenden (Ewald), of, wat nog verkieselijker is: de herstelling van.... herstellen (Böttcher) — meer in overeenstemming met ons taaleigen: „het lot van.... doen verkeeren", of: „aan.... zijn vroeger geluk hergeven".

Intusschen blijft hier nog meer dan ééne vraag over. En wel, vooreerst, eene grammatische quaestie: kan van שׁוּב een vorm שָׁבוּת (שָׁבִית) worden afgeleid? en, zoo ja, is dan toch niet de *status constructus* שְׁבוּת (שְׁבִית) met dien oorsprong van den vorm in strijd? Van zulke vormen bezitten wij althans nog enkele voorbeelden: רָמוּת (van רוּם, *Ezech.* XXXII: 5), לָזוּת (van לוּז = לִיץ, *Spr.* IV: 24). Het laatste woord verliest insgelijks in den *status constructus* de vocaal. Wenschelijk ware een grooter aantal parallelen, doch ook deze weinige zijn voldoende tot wegneming van de grammatische bedenking. Doch hoe staat het, ten andere, met de exegese? Pleit zij niet veeleer voor de gewone verklaring, ja vordert zij die niet gebiedend? Ik heb hierboven reeds erkend, dat de vertaling „de gevangenen van.... terugbrengen" in de oud-testamentische plaatsen, waar de formule voorkomt, zeer gepast schijnt. Met opzet drukte ik mij niet sterker uit. Want de zaak staat zóó, dat „herstellen in vroegeren gelukstaat" overal voegt, daarentegen „de weggevoerden terugbrengen" hier en daar in het geheel niet. Om den lezer moeite te sparen vermeld ik de gezamenlijke plaatsen hieronder [1]): hij kan zich dan aanstonds overtuigen van de waarheid van het eerste gedeelte dezer uitspraak. De teksten, die het tweede gedeelte daarvan staven, moet ik hier even bespreken. *Am.* IX: 14; *Hos.* VI: 11; *Zeph.* II: 7 breng ik daartoe niet, want van deze plaatsen mag niets meer worden gezegd, dan dat zij de gewone verklaring volstrekt niet postuleeren of aanbevelen. Eenigszins anders staat het met *Zeph.* III: 20; hier is het algemeene „herstellen"

[1]) *Am.* IX: 14; *Hos.* VI: 11; *Zeph.* II: 7; III: 20; *Deut.* XXX: 3; *Jer.* XXIX: 14; XXX: 3, 18; XXXI: 23; [XXXII: 44; XXXIII: 7, 11,] 26; XLVIII: 47; [XLIX: 6.] 39; *Ezech.* XVI: 53; XXIX: 14; [XXXIX: 25;] Ps. XIV: 7 (LIII: 7); LXXXV: 2; CXXVI: 4; [*Klaagl.* II: 14]. De plaatsen, waar de hiph'il van שׁוּב voorkomt, heb ik in [ ] gezet. *Ps.* CXXVI: 1 staat שִׁיבַת, doch zie vs. 4.

veel gepaster dan het beperkte „de ballingen terugbrengen", dat reeds met andere woorden in het begin van het vers vermeld was. Nog duidelijker spreekt *Deut.* XXX: 3. Wanneer gij — zoo schrijft de auteur vs. 2 — tot Jahveh terugkeert met uw geheele hart en zijne geboden opvolgt, dan (vs. 3) „zal Jahveh, uw god, ... en zich over u ontfermen en hij zal u weder verzamelen uit al de volken, onder welke hij u verstrooid heeft". Is het niet evident, dat de door mij weggelaten woorden eene algemeene belofte van herstel of lotsverandering moeten bevatten — parallel met de toezegging van Jahveh's ontferming — en niet de ééne bijzonderheid, die den inhoud der tweede helft van het vers uitmaakt: den terugkeer uit de gevangenschap? Niet minder zeker is de opvatting van *Jer.* XXIX: 14: „Ik zal mij door u laten vinden, spreekt Jahveh, en ..... en u verzamelen uit alle volkeren en uit alle plaatsen, waarhenen ik u verdreven heb, en u terugbrengen naar de plaats, waaruit ik u als ballingen heb weggevoerd". Hier ontstaat eene ondragelijke tautologie, wanneer ook reeds in de eerste helft van het vers diezelfde terugkeer wordt vermeld, dien de profeet in de tweede helft breedvoerig teekent (eerst de verzameling, dan de wederkomst te Jeruzalem). Nog overwege men *Jer.* XXX: 3. Aan de belofte: „en ik zal hen doen wederkeeren naar het land, dat ik aan hunne vaderen gegeven heb, en zij zullen het beërven", gaat daar onze formule vooraf; volgens de gewone, door mij bestreden verklaring heeft Jeremia dus twee malen precies hetzelfde gezegd. Men zie verder het 18de vers van dat hoofdstuk! Aan het *membrum*: „Ik zal mij ontfermen over zijne woningen" beantwoordt hier de toezegging: „Zie, ik verkeer het lot der tenten van Jakob". Als men vertaalt: „Zie ik breng de gevangenen der tenten van Jakob weder" — dan laat men den profeet eene vreemde gedachte uitspreken in een verband, waarin zij niet voegt. Ook *Ezech.* XVI: 53; XXIX: 14 is alleen de meer algemeene verklaring van onze formule volkomen gepast. Van den terugkeer der gevangenen van Sodom en hare dochteren (onderhoorige steden) kon de profeet niet spreken, wel van hare herstelling, terwijl in de laatstgenoemde plaats de geheele formule overbodig wordt, als zij niets anders beteekent dan wat Ezechiel terstond daarop nog eens herhaalt („Ik zal ...... van Egypte en hen doen terugkeeren naar het land van Patros enz.").

Het zou mij verblijden, indien deze uitweiding er iets toe bij-

bracht om de aandacht te vestigen op eene verklaring, die vooralsnog slechts enkele verdedigers telt [1]) en de exegetische traditie tegen zich heeft. Niet dan na herhaald onderzoek heb ik zelf mij van hare juistheid overtuigd, doch daarom te meer vertrouw ik, dat het anderen gaan zal als mij en dat de weerzin tegen haar blijken zal een vooroordeel te zijn. Wat *Job* XLI: 10 aangaat, het valt aanstonds in het oog, dat daar niets gepaster is dan de vertaling: „en Jahveh verkeerde (of: herstelde) den toestand van Job". Doch daarom meene men niet, dat deze opvatting ter wille van die plaats is uitgedacht. Vroeger, toen ik haar nog niet omhelsde, zag ik geen wezenlijk bezwaar in het gewone gevoelen, dat de formule hier in overdrachtelijken zin werd gebruikt. En nu nog zou ik dit des noodig gaarne voor mijne rekening nemen. Men zal in ieder geval mogen aannemen, dat den dichter de plaatsen van Amos, Hosea, Zephanja, waarin שׁב שׁבות voorkomt, niet onbekend waren. Doch dan stond het hem ook vrij, haar over te brengen op den persoon van Job, onder wiens rampen hij immers ook de wegvoering van zijne runderen, ezelinnen en kameelen had opgenomen (H. I: 14 v., 17). Er volgt zelfs onmiddellijk, dat Jahveh hem alles tweevoudig teruggaf — onder anderen ook het vee, dat hij vroeger had bezeten (H. XLII: 12). Er bestond dus, kan men zeggen, bepaalde aanleiding, om den omkeer in Job's lot juist door deze zegswijze aan te duiden. Voor de stelling, dat hij de personificatie van Israël zijn zou, levert zij in geen geval een deugdelijk bewijs. Men leze toch den geheelen Epiloog (H. XLII: 7 17) en vrage zich af, of daarin overigens iets voorkomt, dat zulk eene verklaring aanbeveelt. Alles is zoo persoolijk en individueel als het maar zijn kan — uitgenomen die ééne trek, waarover het verschil loopt. Had de dichter daarmede kunnen volstaan, wanneer hij de bedoeling had, die men hem toeschrijft? Hoe licht zou het hem gevallen zijn, door deze en gene bijzonderheid zijne lezers op de hoogte te brengen, wanneer hij hun namelijk nog iets anders te zeggen had gehad dan wat voor ieder hunner op de oppervlakte lag! Aan de allegorische verklaring van vs. 11—17 zal wel niemand lust hebben zich te wagen. Er is dus

---

[1]) Ewald, *die Proph. des A. B.* (1ste Ausg.) II: 124 (bij *Jer.* XLVIII: 49); Böttcher, *neue exeg. krit. Aehrenl. zum A. T.* I: 65 f. (bij *Deut.* XXX: 3), Onder de uitleggers van *Job* is Dillmann (S. 366), zoover ik mij nu herinner haar eenige voorstander.

niets, dat ons dringt om in Job iets anders te zien dan een individu — niets dan die ééne formule in vs. 10. Al ware zij een werkelijk bezwaar, zij zou ons *in casu* niet kunnen of mogen ophouden. Doch het is nu bovendien gebleken, dat zij, goed verklaard, met al het overige in volkomen harmonie is.

Geen enkel der bewijzen voor de nationale beteekenis van Job's persoon en lotgevallen kon den toets doorstaan. Hielden wij, bij de behandeling van de vraag, of hij iets meer is dan een individu, eene onverklaarde rest over, hier is dit het geval niet. In de identiteit van Job met Israël ligt de oplossing niet van de enkele raadselen, die wij hierboven (bl. 503 v., 506) moesten laten staan.

Ons blijft nu nog over, kennis te nemen van de teksten, die voor de identiteit van Job met „den knecht van Jahveh" zullen pleiten. Enkele daarvan hebben wij reeds behandeld, evenwel zonder ze als bewijsplaatsen te kunnen laten gelden (bl. 504 v., 515). *A priori* kunnen wij verwachten, dat in de overige, tot welker bespreking wij thans overgaan, de trekken van overeenkomst tusschen Job en „den knecht" niet zullen ontbreken: al waren de dichter der Jobeïde en Deutero-Jesaja van elkander geheel onafhankelijk geweest, ook dán nog zouden zij hier en daar hebben moeten samentreffen; hoeveel te meer, nu het blijkt, dat de één den ander heeft gelezen. Doch het blijft de vraag, wat die overeenkomst bewijst? of zij de identiteit van Job en „den knecht" in het licht stelt? Voor de beslissing van deze moeilijke quaestie kunnen geene algemeene regelen worden voorgeschreven. Zij zal bij ieder onzer afhangen van den totaal-indruk, dien de overweging van de gezamenlijke *loci paralleli* achterlaat. Zijn deze èn talrijk èn treffend, dan wordt het althans waarschijnlijk, dat de dichter de schildering van den profeet voor oogen had en op zijne wijze teruggaf — of, omgekeerd, dat de profeet in de beschrijving van „den knecht" het een en ander opnam, dat hij aan Job ontleende. Immers ook dit laatste mag niet worden buitengesloten. Wij willen dus, zonder ons vooraf aan iets te binden, de teksten zelve raadplegen.

Een paar malen noemt Job zich zelven „het werk van Gods handen." In zijn eerste antwoord aan Bildad (H. X: 3) vraagt hij den Almachtige:

Staat het u goed met geweld te verdrukken,
En te verachten het werk uwer handen (יגיע כפיך),
Terwijl gij den raadslag der boozen begunstigt?

Later vermeit hij zich in de hoop, dat God eenmaal, al ware het ook na zijn nederdalen in den sjeool, zich over hem ontfermen zou. Ware dat mogelijk (H. XIV: 14, 15),

Dan zou ik al de dagen van mijn diensttijd wachten,
Stil wachten, totdat ik afgelost werd;
Gij zoudt roepen, en ik zou u antwoorden;
Naar het werk uwer handen (מעשה ידיך) zoudt gij verlangen.

Met de gewone verklaring, volgens welke Job zich hier een schepsel van God noemt en diens handelwijze jegens hem strijdig acht met de plichten van den Schepper jegens zijn maaksel — heeft Hoekstra (bl. 44—46) geen vrede. Hij wijst op *Jes.* XIX: 25, waar de spreekwijzen „mijn volk," „mijn erfdeel" en „het werk mijner handen" als gelijk van beteekenis nevens elkander worden geplaatst, maar vooral op de plaatsen van Deutero-Jesaja, waarin Jahveh de Formeerder, Maker, Schepper van Israël of van „den knecht" genoemd wordt (H. XLIII: 1, 6, 7; XLIV: 2; XLV 11; LI: 5; LX: 21; LXIV: 8). Job is dus het maaksel van Gods handen in pregnanten zin. Daaruit verklaart het zich, dat hij H. X: 8 verv. breed uitweidt over den arbeid, aan zijne vorming in den moederschoot besteed: hij doelt nl. op Jahveh's zorg in de opleiding van het vrome Israël. Ook verspreidt deze opvatting licht over Job's woorden: „Naakt kwam ik uit den schoot mijner moeder; naakt zal ik daarheen weerkeeren" (H. I: 21) en:

Van mijne jeugd af groeide hij (de wees) bij mij op, als bij een vader,
En van den moederschoot af leidde ik haar (de weduwe) —

eene uitspraak (H. XXXI: 18), die niet eigenlijk kan worden opgevat, maar een zeer goeden zin geeft, als daarin „de knecht van Jahveh" terugziet op zijn vroeger verleden.

— — De kracht van dit betoog ligt in de tegenstelling, die in de eerst aangehaalde plaats voorkomt, tusschen „het werk van Gods handen" en „de boozen." Ook de laatsten zijn schepselen Gods in den gewonen zin des woords; worden zij hier van „het werk van Gods handen" onderscheiden, dan moet deze for-

mule iets anders aanduiden. Doch men leze het geheele vers, H. X: 3! De antithese betreft veel meer Gods handelingen dan de personen, op wie zij betrekking hebben, het „verdrukken en verachten," vergeleken met het „begunstigen," dan wel „het werk van Gods handen" en „de boozen," De lijder, die hier sprekend wordt ingevoerd, is een onschuldige; dit is den lezer bekend en wordt hem in deze zelfde rede herhaaldelijk herinnerd; daardoor verkrijgt de formule יְגִיעַ כַּפֶּיךָ vanzelf meer kracht, doch *op zich zelve* beteekent zij niets meer dan „het kunstwerk uwer handen" en is dus de zin der geheele vraag — waarop natuurlijk een ontkennend antwoord volgen moet — deze: „Betaamt het u, uw eigen schepsel te mishandelen en te verstooten, en dat terwijl Gij de goddeloozen in het licht laat wandelen?" Mij dunkt, juist de breedvoerige beschrijving, waarop Hoekstra zich beroept, H. X: 8 verv., vordert deze verklaring: bevat zij wel het allerminste, dat tot de allegorische opvatting aanleiding geeft? is zij niet blijkbaar met *Ps.* CXXXIX: 13—16 geheel parallel? Ook H. XXXI: 15 mag niet worden voorbijgezien. Daar erkent Job, dat hij schuldig zou zijn tegenover God, indien hij zijnen slaaf onrecht had aangedaan:

„Vormde niet mijn Maker ook hem in den moederschoot?
Heeft niet één Schepper ons bereid in de baarmoeder?

Hier zegt Job zelf ons, wat H. X: 3; XIV: 15 beteekenen: zijn slaaf is Gods maaksel zoo goed als hij zelf; worden beiden daarom hier met elkander gelijkgesteld, elders kon immers op de nauwe betrekking — niet tusschen de schepselen Gods onderling, maar — tusschen den Maker en zijn maaksel de nadruk worden gelegd? Ook H. I: 21 en XXXI: 18 kunnen mij niet bewegen, van deze verklaring af te wijken: hier eene hyperbole, die in de Jobeïde niet overdreven kan worden geacht; dáár verwisseling van den moederschoot met de aarde, waarin de gestorvene nederdaalt; op beide plaatsen is de eigenlijke opvatting even natuurlijk en gepast, als de allegorische zonderling, ja stuitend. Zoowel in H. I, als in H. XXXI is immers alles individueel? Hoe kan dan de dichter geacht worden, één enkelen trek te hebben aangebracht, die op den persoon van Job niet toepasselijk is, maar wel op „den knecht van Jahveh"?

Er volgen nu, in het betoog van Hoekstra (bl. 47—50), een aantal *loci paralleli* in de Jobeïde ter ééne en in Deutero-Jesaja

ter andere zijde — zonder dat vooreerst nog op de beschrijving van den lijdenden knecht van Jahveh in *Jes.* LII: 13—LIII: 12 wordt acht geslagen. Gelijkluidend zijn:

a. Job's zelfvervloeking (H. III: 1 verv.; X: 18 verv.) en de klacht van „den knecht", die *Jes.* XLV: 10 ondersteld en door den profeet afgekeurd wordt;

b. de klachten van Job, dat zijn weg verborgen en toegemuurd is, zijn recht hem onthouden wordt (H. III: 23; XIII: 24; XIX: 7, 8; XXVII: 2), en die van Jahveh's knecht in *Jes.* XL: 27; XLIX: 4, 14 verg. met XLII: 14; XLV: 15; LXIV: 11;

c. het uitzicht, waarmede Job zich troost, dat hij God zien en zijne stem hooren zal (H. IX: 16; XIII: 22; XIX: 7 verv.; XXX: 20), en de beloften van den profeet, dat de vromen Jahveh's openbaring aanschouwen en hunne gebeden door hem beantwoord worden zullen (*Jes.* XLV: 19; LVIII: 2; LXV: 24);

d. Job's vertrouwen op het eindvonnis van God (H. XIII: 18, 19 verg. XVI: 19; XIX: 25), en de gelijksoortige verwachting van „den knecht" in *Jes.* L: 7 verv. — waarbij nog opmerking verdient, dat *Job* XIII: 28 en *Jes.* L: 9 ook in uitdrukkingen overeenkomen;

e. de redenen van Jahveh in de Jobeïde (H. XXXVIII verv.) en de daaraan verwante plaatsen in de voorgaande gesprekken (b. v. H. IX: 1 verv.; XII: 7 verv.; XXV: 1 verv. XXVI: 1 verv.), en de herhaalde beschrijving van Jahveh's almacht en wijsheid, waarmede Deutero-Jesaja antwoordt op de klachten en twijfelingen van zijne vrome tijdgenooten, als H. XL: 12—27; XLII: 5 verv.; XLVIII: 13 verv.; L: 2, 3; LI: 12 verv.; LIX: 1; beider strekking is in den grond dezelfde, hoewel, gelijk de aard der zaak medebrengt, de éene gedachte door den dichter anders wordt uitgewerkt dan door den profeet;

f. de klacht van Job over den afstand tusschen den Hemel en de aarde, waarover Eliphaz hem terechtwijst (H. XXII: 12 verv.), en die van de vrome Israëlieten, waarop Deutero-Jesaja doelt, vooral in H. LVII: 15, maar ook in H. XL: 22, 23; XLII: 6, 7 enz.;

g. de herstelling van Job's voorspoed in H. XLII: 7 verv. en de belofte, dat den knecht van Jahveh vergoeding voor zijn lijden zal ten deel vallen (*Jes.* LXI: 7): in beide plaatsen het woord משנה.

— — Het is verre van mij, deze punten van aanraking en

overeenstemming voor ingebeeld te houden en hun alle beteekenis te ontzeggen. Doch ik moet doen opmerken, dat daaraan meer waarde wordt toegekend dan ze werkelijk bezitten en, vooral, dat het dikwerf onmiskenbare verschil geheel is voorbijgezien. Terwijl ik overigens naar de plaatsen zelve verwijs en het oordeel den lezer met gerustheid overlaat, vestig ik hier alleen de aandacht op het beweerde parallelisme tusschen *Job* XXXVIII verv. en de beschrijvingen van Jahveh's almacht en wijsheid bij Deutero-Jesaja (boven sub *e*). Zou hier althans het verschil de overeenkomst niet verre overtreffen? Beide schrijvers zijn, in volstrekten zin, monotheïsten; beiden zien in de natuur het werk van Gods macht en wijsheid; bij beiden de tegenstelling tusschen Hem, die den hemel en de aarde heeft gemaakt, en den nietigen sterveling. Doch daartegenover staat nu 1°. dat Deutero-Jesaja den strijd tusschen den éénen God en de afgodendienaars geen oogenblik vergeet en doorloopend tegen deze laatsten argumenteert, terwijl in de Jobeïde van dien strijd niets hoegenaamd te bespeuren is; 2°. dat, in verband hiermede, elke beschrijving van Jahveh's macht bij den profeet uitloopt op beschaming en vernedering van de heidenen en op de bemoediging van het vrome Israël, terwijl in de Jobeïde Jahveh zoo hoog verheven wordt, opdat 's menschen onvermogen om hem te begrijpen en zijne wegen na te gaan te duidelijker uitkome. Welke de strekking is van Jahveh's toespraken, leeren ons Job's antwoorden, H. XL: 3, 4; XLII: 2—6:

Zie, ik ben te gering: wat zal ik u antwoorden?
Ik leg de hand op mijn mond.
Eens heb ik gesproken, maar nimmer weder,
En tweemaal — ik doe het niet meer!

Ik weet, dat gij alles vermoogt,
Dat geen plan onuitvoerbaar voor u is.....
Zoo heb ik dan gesproken zonder te doorgronden,
Dingen, mij te wonderbaar, die ik niet kende!.,...
Ik had van u hooren spreken,
Maar nu heeft mijn oog u gezien.
Daarom herroep ik en ik doe boete
In stof en asch.

Zoo spreekt de door God verootmoedigde aanklager van

Gods raadsbesluiten. Is dát de stemming, die Deutero-Jesaja bij zijne lezers wil opwekken? is dát de toon, dien hij wenscht, dat de knecht van Jahveh zal aanslaan? worden diens klachten zóó voorgedragen, dat hij terechtwijzing zou behoeven, in plaats van troost en opwekking? Neen, het is waarlijk geene inbeelding, als wij tusschen Job en „den knecht" een zeer wezenlijk verschil meenen te zien. Een tijd lang moge onze aandacht daarvan worden afgewend, terwijl wij letten op de punten van overeenkomst, die zeker niet geheel ontbreken. Doch al waren deze veel talrijker dan ze werkelijk zijn, de klove tusschen Job en den vromen Israëliet, dien de profeet ons voor oogen stelt, zouden ze niet kunnen dempen. Hoeveel die beide figuren onderling gemeen mogen hebben, ze zijn en blijven twee figuren, elk met hare eigene physionomie. De gelijkenis moge verklaring behoeven, tot vereenzelviging geeft zij geen recht. —

Doch misschien is de overeenkomst tusschen Job en den lijder in *Jes.* LII: 13—LIII: 12 zoo groot, dat aan beider identiteit niet valt te twijfelen. Het wordt beweerd, en wel (door Hoekstra bl. 50—55) hoofdzakelijk op deze gronden:

a. Beiden, Job en de lijdende knecht van Jahveh, worden geteekend als volmaakt rechtvaardig. Wat den eerste aangaat, raadplege men Proloog en Epiloog, voorts H. XXXI en H. XII: 3; XXVII: 4 vv. Ook de ander heet: „mijn knecht, de rechtvaardige" (*Jes.* LIII: 11), terwijl van hem wordt getuigd, dat „hij geen onrecht gedaan heeft en geen bedrog in zijn mond is geweest" (vs. 9).

Hiermede strijdt niet, dat Job tot God zegt: „Gij doet mij boeten voor de zonden mijner jeugd" (H. XIII: 26). Want dit beteekent hetzelfde, als hetgeen wij elders lezen, dat de knecht van Jahveh de straf draagt van de zonden zijner vaderen (*Jes.* XLIII: 27; XLVIII: 8 enz.). Ook in *Ps.* LI belijdt het volk Gods, dat het in zonden geboren en in ongerechtigheid ontvangen is.

b. De lijder bij Deutero-Jesaja wordt ons geteekend als een melaatsche (H. LII: 14; LIII: 3). Evenzoo Job, in den Proloog en H. VII: 5, 15; IX: 17; XVI: 8 enz. Men beweert, dat de melaatschheid van den knecht van Jahveh louter typisch is bedoeld. Laat dit zoo zijn, maar geldt niet hetzelfde van Job's krankheid? Het is althans opmerkelijk, dat zijne vrienden hem nooit genezing van zijn lichamelijk lijden profeteeren, als zij hem

herstel van voorspoed na bekeering toezeggen (H. V: 17—26; VIII: 5—7, 20—22; XI: 13—23; XXII: 21—30). En niet minder verdient het onze aandacht, dat in het O. Testament de melaatschheid herhaaldelijk voorkomt als beeld van allerlei ellende — vooral in de Psalmen, maar ook *Jes.* I: 5 verv.; XVII: 11; XXX: 26; *Jer.* VIII: 21, 22 enz. — zoodat het voor de hand ligt, ook de krankheid van Job overdrachtelijk op te vatten.

c. Het nederzitten van Job in zak en asch (H. II: 8; XVI: 15) is ontleend aan *Jes.* LXI: 2, 3. Ook het onvermogen van zijne vrienden om hem, naar hun voornemen, te beklagen en te troosten (H. II: 11—13), doet ons denken aan het lot van den knecht van Jahveh, zooals het *Jes.* LI: 19 wordt beschreven.

d. Zoo is ook *Jes.* LIII: 3 (waar men vertale: „verlaten van de menschen") parallel met *Job* XIX: 4 (insgelijks חדל) en met de geheele teekening van Job's toestand in de pericope, waartoe dat vers behoort.

e. Hetzelfde geldt van den spot, waaraan Job blootstaat (H. XII: 4, 5; XVI: 10; XIX: 18, 19; XXX: 10) — te vergelijken met *Jes.* L: 6; LVIII: 4, welke verzen de beschrijving van den lijder in *Jes.* LIII aanvullen.

f. Met het oordeel der toeschouwers in *Jes.* LIII: 3, 4 („wij telden hem niet en hielden hem voor geplaagd, geslagen en bezocht door God") komt dat van Eliphaz over Job geheel overeen (H. XXII: 4 v., 10 v.).

g. Van den lijdenden knecht heet het (*Jes.* LIII: 6), dat „Jahveh ons aller zonde op hem deed neerkomen." Dit is in den meest eigenlijken zin in Job bewaarheid. Seinecke (a. a. O. S. 39 f.) plaatst in twee kolommen naast elkander de straffen, die *Deut.* XXVIII: 49, 50; 31; 41; 37; 67 worden aangekondigd, en de ongevallen die Job, volgens H. I: 14 verv.; XVIII: 6; XXX: 9; VII: 3; II: 7, getroffen hebben. Ze zijn geheel dezelfde en worden ook met dezelfde woorden aangeduid. Hoekstra (bl. 54) voegt aan deze parallelen nog eenige andere toe, deels aan *Deut.* XXVIII, deels aan *Lev.* XXVI ontleend.

h. Met *Job* III: 14, 15 komt, gelijk wij reeds vernamen (bl. 517), *Jes.* LIII: 9 overeen.

i. Beiden, de knecht van Jahveh (*Jes.* LIII: 10b, 11 verg. XLII: 3; L: 4; LXI: 1 vers.) en Job (H. IV: 3, 4; XXIX: 21 verv.), worden geteekend als profeten, en gelijk eerstgenoemde (*Jes.* LIII: 13), zoo treedt ook de laatstgenoemde bij God tusschen-

beiden in het belang der overtreders (*Job* XLII: 8 verv.).

k. Eindelijk is nog de verbazing, waarmede volken en vorsten zullen opzien tot den verheerlijkten knecht van Jahveh (*Jes.* LII: 15), parallel met den eerbied, dien men, volgens H. XXIX: 8 v., aan Job toedroeg in de dagen van zijnen voorspoed.

— — Ik mocht den lezer geen enkel argument onthouden, door Seinecke en Hoekstra voor hunne *thesis* bijgebracht, en heb daarom niet geschroomd, hem deze lange lijst van overeenkomstige plaatsen voor te leggen. De billijkheid vordert, dat men bewijzen als deze niet uit hun verband rukt. Dit neemt echter niet weg, dat ze ieder op zich zelf kracht moeten hebben, om gezamenlijk iets te kunnen uitwerken. En dát is het juist, wat ik *in casu* niet erkennen kan. Over *Job* III: 14, 15 (sub. *h* aangevoerd) heb ik mijne meening reeds gezegd (hierboven bl. 518). Enkele andere punten behoeven ons slechts kort bezig te houden. Het valt immers aanstonds in het oog, van *i* en *k* zeer ver gezocht zijn? Wat ons H. IV: 3, 4; XXIX: 21 verv. over Job wordt medegedeeld, is geheel ontoereikend, om te bewijzen, dat hij een profeet was: hij wordt daar geteekend als een wijze, een der raadgevende en rechtsprekende oudsten. In H. XLII: 8 verv. is hij, evenals H. I: 5, huisvader en priester in één persoon, in overeenstemming met den tijd, waarin de dichter hem plaatst. Indien — en zoo komen wij tot *k*, het laatste punt van overeenkomst — *Jes.* LII: 15 en *Job* XXIX: 8 verv. iets met elkaar gemeen hebben, van elkander afhankelijk zijn ze toch niet, want de ééne plaats handelt over de toekomst van Jahveh's knecht, de andere over Job's verleden Niet minder gebrekkig is het parallelisme tusschen *Job* II: 11—13 en *Jes* LI: 19 (boven sub *c*). De samenvoeging van de twee *verba* „beklagen" (נוד) en „troosten" (נחם) komt niet alleen t. d. pp., maar ook nog *Job* XLII: 11 en *Nah.* III: 7 voor — gelijk trouwens rouwbeklag en troost bij elkander behooren. Er pleit dus niets voor, om in *Jes.* LI: 19 het origineel te zien, door den dichter der Jobeïde nagevolgd. Evenmin behoefde deze de uitdrukkingen „zak" en „asch" aan *Jes.* LXI: 2, 3 te ontleenen — waar alleen de laatste voorkomt. Ten aanzien van punt *d*, *e* en *f* zou ik dergelijke opmerkingen kunnen maken. Doch liever sta ik iets langer stil bij Seinecke's tabel, sub *g* vermeld. Zij levert zeer zeker het bewijs dat hem niets ontgaan is, wat ten gunste zijner stelling zou kunnen pleiten. Maar doet zij nog iets meer af? Mij dunkt, neen!

Vooreerst wil ik vragen, hoe de auteur van het boek *Job* bij mogelijkheid het lijden van zijnen held kon teekenen zonder daarbij met *Deut.* XXVIII (en *Lev.* XXVI) samen te treffen? Zonder overdrijving mag men beweren, dat dit hoofdstuk, in vs. 15—68, een volledigen catalogus levert van alle individueele en nationale rampen, die zich denken laten. Wat is natuurlijker, dan dat eenige daarvan hier en daar in de Jobeïde worden teruggevonden? Men bedenke daarbij, dat de dichter *Deuteronomium* gelezen had, en daaraan vrijelijk mocht ontleenen wat hij voor zijn tafereel behoefde. Ten andere moet ik de aandacht vestigen op het verschil, dat overblijft, tusschen de schildering van Job's ongevallen en ellende en de gedachte bij Deutero-Jesaja (H. LIII: 6), dat Jahveh op zijnen knecht deed neerkomen de zonde van geheel Israël. Voor deze laatste uitdrukking stelt Seinecke in de plaats: al de aan Israël gedreigde straffen. Doch daaraan denkt de profeet in het geheel niet. Volgens hem is de vernedering van Jahveh's knecht, in H. LIII: 1—5 geteekend, te beschouwen als de hem opgelegde straf van Israël's afdwaling. Bedrieg ik mij, of is het zeer weinig poëtisch daaruit af te leiden, dat dus die vernedering bestond in de opeenstapeling van de straffen in *Deut.* XXVIII? Er is nog meer. Wáárom al die rampen Job treffen, leert ons de Proloog. En daar is van de betrekking, waarin Job tot zijn schuldig volk of tot zijne zondige omgeving staat, met geen enkel woord melding gemaakt. Welk lezer kon dan de (ondersteld) bedoeling van den dichter vatten en b. v. uit H. II: 8 opmaken, dat in de melaatschheid van Job de bedreiging *Deut.* XXVIII: 35 vervuld en Israël's overtreding op Job verhaald werd?

De melaatschheid van Jahveh's knecht — zie sub *b* — kan ik in *Jes.* LII: 14; LIII: 3 niet aangewezen vinden. Het laatste vers vertaalt Hoekstra (bl. 19): „gelijk iemand, die zijn aangezicht voor ons omhult", waarmede hij *Lev.* XIII: 45 wil vergelijken. Doch „het aangezicht verbergen" is iets anders dan „de lip omwinden". En dat in ממנו het pronomen niet van den 1sten persoon meervoud, maar van den 3den enkelvoud schuilt, leert m. i. de constructie duidelijk. Het voorzetsel כְּ, dat aan מסתר voorafgaat, komt dán alleen tot zijn recht, als men vertaalt: „hij was als iemand, voor wien men het aangezicht verbergt". Dit past bovendien veel beter, om niet te zeggen: uitsluitend in het verband der rede.

Er blijft dus alleen over, dat èn Job èn de lijder in *Jes.* LIII worden geteekend als onschuldig, ja volmaakt rechtvaardig. Doch dit bewijst op zich zelf niets: beide voorstellingen kunnen onafhankelijk van elkander zijn ontstaan, ten spijt van hare overeenkomst in dit ééne punt. Opmerking verdient daarentegen, dat Job's rechtvaardigheid hier en daar beschreven wordt in bewoordingen, die ons aanstonds *Jes.* LIII en de daaraan verwante pericopen in het geheugen terugroepen. Zoo aanstonds plaats ik de teksten zelve naast elkander. Ter beoordeeling van de door mij bestreden stelling is dat nl. niet volstrekt noodig, want ook de meest treffende formeele overeenkomst zou onvoldoende zijn om die stelling te staven. Daarentegen kan ons, gelijk nu weldra blijken zal, bij het opmaken der slotsom van ons onderzoek de bedoelde overeenkomst goeden dienst bewijzen.

Aan het slot van dit critische gedeelte zien wij nu nog even terug op den afgelegden weg. Welk een rijkdom van argumenten is ons ter beoordeeling aangeboden; hoe groote nauwkeurigheid en scherpzinnigheid is, zoo door Seinecke als door Hoekstra, aan het pleidooi voor hunne stelling ten koste gelegd! Indien — zoo zeggen wij met volle overtuiging — indien Pergamus had kunnen verdedigd worden..... Doch de vesting was niet houdbaar. In geene van de drie richtingen, waarin wij ons bewogen, ontdekten wij een vast punt, waarbij de verdediger kon stand houden. Hier en daar slechts (verg. bl. 503 v., 506 enz.) stuitten wij op een verschijnsel, waarvan wij niet aanstonds en ten volle rekenschap konden geven. Het wordt nu de vraag, of ons dit alsnog gelukken zal. Zoo ja, dan is onze taak afgewerkt en de rekening met de collectieve en nationale opvatting van de Jobeïde voorgoed afgesloten.

III.

Het is altijd van het hoogste belang, de wording na te gaan van een gevoelen, waarover wij ons oordeel moeten uitspreken. Na het daareven voltooide onderzoek kan dit ons thans weinig moeite meer kosten. Bedrieg ik mij niet, dan hebben tot de vorming van Seinecke's hypothese — reeds bij zijne voorgangers, doch vooral bij hem zelven en bij Hoekstra — vooral twee groepen van verschijnselen medegewerkt. Zoo kort mogelijk kan ik ze dus aanduiden: de strijd tusschen Proloog en Epiloog

der Jobeïde en den inhoud van het gedicht zelf, en: de overeenkomst tusschen de Jobeïde en de deutero-jesajaansche profetieën.

Die strijd is niet weg te redeneeren en werd dan ook boven door mij erkend. Telkens, als wij Job's redenen of de toespraken zijner vrienden tot hem lezen, loopen wij gevaar, de historische inleiding tot het gedicht te vergeten. Ik druk mij met opzet zóó en niet anders uit. Eigenlijke tegenspraak van de *data* in *Job* I, II komt in het gedicht zelf betrekkelijk zelden voor. Doch de dichter is dikwerf niet indachtig aan hetgeen hij zelf ons over zijnen held en diens lot had medegedeeld. Hij laat, om zoo te zeggen, den historischen toestand, waarin hij ons had verplaatst, ver achter zich. Hij slaat de vleugelen vrij uit en verheft zich boven het land Uz, den patriarchalen tijd, de rampen waardoor Job getroffen was.

Is dit gedachteloosheid, gebrek aan kunstvaardigheid, zoogenaamde dichterlijke vrijheid? Wij hebben geen recht, om deze momenten geheel buiten te sluiten, maar nog veel minder om dáárin-alleen de verklaring te vinden van hetgeen onze bevreemding wekt. Zij ligt veeleer hoofdzakelijk in het karakter der Jobeïde en in het doel van den schrijver. Of hij zijne stof voor een deel, en, zoo ja, voor welk gedeelte dan, aan de overlevering heeft ontleend, kan hier in het midden gelaten worden. Want in geen geval heeft hij zich aan die overlevering slaafs gebonden of is hij daarbij blijven staan. De persoon van Job is hem niets meer dan middel, of, juister nog: vertegenwoordiger van eene bepaalde klasse (de lijdende vromen) en van een probleem (de rampspoed van den rechtvaardige en Gods gerechtigheid). In zoover kan men met recht beweren, dat Job een *collectivum* is. Deze is de waarheid, die aan Seinecke's hypothese ten grondslag ligt.

Job een *collectivum*. Maar met welk recht wordt dit alleen in den daareven genoemden zin erkend? waarom de klasse, die hij *e mente auctoris* voorstelt, zóó bepaald en niet veeleer, met Seinecke en Hoekstra, de lijdende kern van Israël als de antitypus aangenomen? Vooreerst, omdat al de bewijzen, die zij voor deze hunne opvatting bijbrengen, voor onze critiek bezweken zijn. Ten andere, omdat de dichter zelf ons zoo duidelijk mogelijk te kennen geeft, dat zijn held, geheel in het algemeen, den lijdenden vrome vertegenwoordigt en niemand anders. Gelukt het mij dit te bewijzen, dan is het pleit beslecht. Welnu,

de lezer oordeele! Ik beroep mij èn op een negatief èn op een positief argument.

Over het eerste slechts een enkel woord. Het tooneel der Jobeïde ligt buiten Palestina; de held en zijne vrienden zijn vreemdelingen, het nationale en theokratische element wordt door den dichter met opzet buitengesloten [1]). Hier en daar schemert het door, zonder twijfel. De dichter kon zich niet losmaken van zijn volk en van zijn tijd. Doch voorzoover dit van hem afhing, heeft hij toch beproefd dat te doen. Wat bewoog hem daartoe, indien hij niet een algemeen menschelijk probleem wilde behandelen? De geheele inkleeding van zijn gedicht komt in verzet tegen het denkbeeld, dat hij ons de oplossing van een zuiver Israëlietisch vraagstuk geven wil. Seinecke heeft het gevoeld en daarom getracht, in kleinigheden aan te wijzen wat hij — op zijn standpunt terecht — in het geheel miste. Doch het bleek ons (bl. 509—524), dat zijn betoog nergens zwakker is dan waar hij Job en Israël aan elkaar poogt te verbinden, terwijl de dichter al het mogelijke had gedaan om hen van elkander los te maken.

Meer nog hecht ik aan mijn positieve bewijs. Indien Job iets meer is dan de individu van dien naam, indien hij voor ons optreedt als vertegenwoordiger, dan zal het ook wel blijken, wat hij voorstelt, wie den dichter voor oogen staan, terwijl hij zijnen held laat spreken of de vrienden het woord tot hem laat richten. Inderdaad blijkt dit op de meest ondubbelzinnige wijze. Als Job, indien ik mij zoo mag uitdrukken, groeit en meer dan persoonlijke proportiën aanneemt, dan wordt hij — niet de Israëliet, maar — de mensch. Van de talrijke bewijsplaatsen veroorloof ik mij eenige uit te schrijven. Daaronder zijn er ook, die bepaaldelijk op de broosheid en vergankelijkheid van den mensch, op de kortheid en veelvuldige ellenden van het menschelijke leven de aandacht vestigen — een thema, dat met het eigenlijke probleem van het gedicht, met 's menschen verhouding tot God, den Almachtige en Rechtvaardige, nauw samenhangt.

Al aanstonds in zijne eerste rede, waarin hij zijn geboortedag verwenscht, begeeft Job zich in algemeene beschouwingen over de toekomst en het raadselachtige heden van den mensch. In den sjeool — zoo heet het (H. III: 17—19) —

[1]) Verg. verder mijn *Hist. krit. Onderz.* III: 156—158.

Daar laten de boozen het geweld plegen na,
En de vermoeiden vinden daar rust.
Alle gevangenen hebben daar vrede,
Zij hooren de stem des drijvers niet meer.
Klein en groot vindt daar elkander;
De knecht is er vrij van zijnen heer.

En onmiddellijk daarop (H. III: 20—23):

Waarom wordt aan de ellendigen het licht,
Het leven aan de zielsbedroefden gegeven?
Hun, die op den dood hopen, maar te vergeefs,
Die meer dan schatten hem zoeken;
Die zich verheugen tot jubelens toe,
Die blijde zijn, wanneer zij een graf vinden;
Den man, die in raadselen wandelt,
Wien God elken uitweg heeft versperd?

De openbaring, die Eliphaz verklaart ontvangen te hebben (H. IV: 17—21), betreft den mensch, den bewoner van de leemen hut:

Zou een mensch rechtvaardig voor God zijn,
Een man onbevlekt voor zijn Maker?
Zelfs in zijne dienaren stelt hij geen vertrouwen,
En in zijne engelen ontdekt hij dwaasheid.
Laat staan zij, die leemen hutten bewonen,
Wier grondslag rust op het stof,
Die men nog lichter dan de motte verbrijzelt.
Zij worden van den morgen tot den avond vermorzeld,
Zonder dat men het opmerkt, vergaan zij voor eeuwig;
De koord hunner tente wordt verbroken,
Zij sterven, maar zonder de wijsheid!

Zoo ook zijne uitspraken (H. V: 6, 7 en 17) over 's menschen bestemming tot ellende en over den zegen der tuchtiging, die God den mensch beschikt.

Job's antwoord neemt weldra dezelfde richting. Op de klachten over zijn persoonlijk lijden (H. VI) volgen de algemeene sententiën (H. VII: 1, 17, 18 verg. 9, 16*b*):

Ja, de mensch heeft een harden dienst op aarde,
Als des daglooners dagen zijn zijne dagen.

—

Wat is de mensch, dat gij hem zoo hoog stelt,
Dat gij aan hem uwe opmerkzaamheid schenkt?
Dat gij hem iederen morgen bezoekt,
Ieder oogenblik hem beproeft?

Zoo luidt zijn eerste woord tot Bildad (H. IX: 2):

Ja, waarlijk, ik weet dat het zoo is:
Hoe zou een mensch rechtvaardig voor God zijn? —

terwijl hij, gelijk wij vroeger zagen (bl. 525 v.), in die zelfde rede Gods handelwijze tegenover hem strijdig noemt met hetgeen de Schepper aan zijn schepsel schuldig is (H. X: 3, 8 verv.). Men lette verder op den overgang in H. XIV: tusschen twee uitspraken over den mensch in het algemeen (vs. 1, 2 en vs. 4—6) staat een woord, dat op Job zelven betrekking heeft (vs. 3):

De mensch, van eene vrouw geboren,
Leeft korten tijd en wordt met onrust verzadigd.
Gelijk eene bloem gaat hij op en verwelkt dan,
Hij vliedt als de schaduw en blijft niet.
En op zoo iemand slaat gij uwe oogen,
Mij daagt gij voor uw gericht!
O kon een reine uit het onreine voorkomen.
Maar neen!
Indien dan 's menschen dagen geteld zijn,
Het getal zijner maanden bepaald is bij u,
En gij een grens hem steldet, die hij niet overschrijdt —
Zoo wend van hem uw oog af, opdat hij ruste,
Totdat hij als een huurling zich in zijn dag verheugt.

Doch ik mag op deze wijze niet voortgaan. De overige teksten wijs ik hieronder aan [1]). Mij benemen ze elken twijfel aangaande de bedoeling van den dichter. Job is hem een type, ja, maar van den mensch, die rechtvaardig is en toch lijden verduren moet. Ware het anders, hij zou, terwijl hij zich van den individu Job verwijderde, in theokratische beschouwingen vervallen zijn, op Israël gewezen hebben, aan de bijzondere betrekking tusschen dat volk en Jahveh hebben herinnerd. Nu

---

[1]) H. XII: 17 verv.; XV: 14; XVI: 21; XXI: 7 verv., 16, 29; XXII: 2; XXV: 4, 6; XXVII: 13 verv.; XXVIII: 13, 21, 28; XXXI (*passim*).

niets van dat alles gebeurt, nu Job door den mensch (אדם) of sterveling (אנוש) verdrongen wordt, nu behoeft er ook ten aanzien van de rol, die de dichter hem heeft opgedragen, geene onzekerheid meer te bestaan.

Ik behoef slechts even aan te stippen, dat nu ook de *pluralia*, die op eene enkele plaats tot Job gericht worden (bl. 503), ons geene moeite meer baren kunnen: ze gelden allen, die met hem in denzelfden toestand verkeeren en klagen evenals hij. Er is iets anders, waarop ik in dit verband de aandacht van den lezer moet vestigen. Toen ik, naar aanleiding van Hoekstra's studie, het boek *Job* opnieuw ter hand nam, mij rekenschap poogde te geven van de gronden der door hem en Seinecke verdedigde hypothese en tot de daareven blootgelegde slotsom kwam — toen drong zich tegelijk de gedachte bij mij op, dat dit karakter der Jobeïde, veelmeer dan mij vroeger duidelijk was, voor haar jongeren oorsprong getuigenis aflegde. In 1865, bij de bewerking van het 3de deel van mijn *Hist. Krit. Onderzoek*, schenen mij de bewijzen ten gunste van het ontstaan des boeks even vóór de Babylonische ballingschap nog overwegend. Doch sedert dien tijd zijn ze allengs in mijne schatting verzwakt en namen, omgekeerd, de argumenten voor den na-exilischen tijd in kracht toe. Inzonderheid weegt nu bij mij het zoo even genoemde moment: de absentie van de theokratische kleur, het algemeen-menschelijke van het probleem der Jobeïde. Wáárom ik daaraan zooveel hecht, kan ik door verwijzing naar mijn *Godsdienst van Israël* ophelderen [1]). Wat daar over de ontwikkeling van het Israëlietisme na de ballingschap wordt gezegd, laat zich óók op de Jobeïde toepassen en wordt, omgekeerd, daardoor bevestigd. Ik kan dit thans niet breeder uiteenzetten, hetgeen natuurlijk zou moeten geschieden in verband met eene vernieuwde beoordeeling van alle overige verschijnselen, die bij de bepaling van den ouderdom des gedichts in aanmerking komen. Maar ik moest het toch met een enkel woord aanstippen, omdat alzoo de weg gebaand wordt tot de behandeling van het tweede, hierboven genoemde punt: de overeenkomst tusschen de Jobeïde en de deutero-jesajaansche profetieën. Het zal daarbij namelijk blijken, dat ik thans geneigd ben aan deze laatsten de prioriteit toe te kennen, hetgeen in zich sluit, dat de Jobeïde na de ballingschap wordt gesteld.

---

[1]) Deel II: 242 verv.

Seinecke en Hoekstra ontdekken tusschen het boek *Job* en *Jes.* XL—LXVI, inzonderheid *Jes.* LIII, zoo vele punten van aanraking, dat zij niet aarzelen, den dichter tot een der volgelingen van den profeet te maken en hem een door dezen aangegeven thema — het lijden van Jahveh's knecht — te laten uitwerken. Dit laatste konden wij hun niet nazeggen. Maar het zou daarom toch kunnen zijn, dat het eerste waarheid behelsde. En dit schijnt inderdaad het geval te zijn. Merken wij op, vooreerst, dat de parallele plaatsen in de beide boeken geen twijfel overlaten, of de éene auteur heeft den ander gekend. Zonder voorshands nog te beslissen, wat het origineel is, begin ik met de meest sprekende teksten naast elkander te stellen. Men vergelijke dan onderling:

Jes. XLIV: 24^b.	*Job* IX: 8.
Ik ben Jahveh, die alles schiep, die alleen den hemel uitbreidde, die de aarde uitspande: wie was met mij?	Die alleen den hemel uitbreidde, die treedt op de hoogten der zee.
Jes. L: 9^b.	*Job* XIII: 28.
Zie, allen zullen zij als een kleed vergaan; de mot zal ze opeten.	Terwijl hij vergaat als vermolmd hout, als een kleed dat de mot opeet.
Jes. LIX: 4^c.	*Job* XV: 35.
Zonde ontvangen en ellende verwekken (*procreare;* onjuist voor *parere*).	Zonde ontvangen en ellende baren, en hun schoot broedt bedrog uit.
Jes. LI: 9^b, 10^a.	*Job* XXVI: 12, 13.
Zijt gij het niet, die Rahab verpletterde, die den draak doorboorde, die de zee deed verdrogen, de wateren des grooten oceaans?	Door zijne kracht beroerde hij de zee en door zijne wijsheid verpletterde hij Rahab; door zijnen adem wordt de hemel helder, zijne hand doorboorde de vluchtende slang.
Jes. LXIII: 10^b.	*Job* XXX: 21^a.
En hij veranderde zich voor hem in een vijand (אויב).	Gij verandert u voor mij in een gruwzaam vijand (אכזר).

Dit zijn, gelijk men ziet, louter parallelen, die buiten de schildering van Job's persoon ter ééne en „den knecht van Jahveh" ter andere zijde omgaan. Ze wettigen reeds de gevolgtrekking, dat één van de twee auteurs den ander kende. Dit blijkt nu ook, ten andere, uit de overeenstemmende trekken in de beschrijvingen van de twee hoofdpersonen. Doch bovendien schijnt nu hier de dichter der Jobeïde over te nemen en uit te werken, wat door den profeet met weinige woorden was aangeduid. Men leze eens eerst *Jes.* LIII: 9:

Men gaf hem een graf bij de goddeloozen,
en met de geweldenaars was hij in zijnen dood,
hoewel hij geen onrecht had gedaan,
en geen bedrog in zijn mond was —

en daarna *Job* VI: 28—30; XVI: 17; XXVII: 4:

Eilieve, wilt mij goed aanzien,
Ik zal toch voor uw aangezicht niet liegen!
Keert weder, laat geen onrecht geschieden!
Ja, keert terug, nog blijkt mijne onschuld!
Daar is geene boosheid op mijne tong,
Mijn mond weet het kwade wel te onderkennen.

Hoewel geen onrecht aan mijn handen kleeft,
En mijn gebed zuiver is.

Mijne lippen spreken waarlijk geen logen,
En mijne tong brengt geen bedrog voort.

Op gelijke wijze wordt de mishandeling en de bespotting van den knecht van Jahveh door den dichter op Job overgedragen. Men vergelijke met *Jes.* L: 6 en LVII: 4:

Mijn rug gaf ik aan hen, die mij sloegen,
en mijne wang aan die mij (den baard) uitrukten;
mijn aangezicht verborg ik niet,
voor smaad en speeksel.

Over wien maakt gij u vroolijk?
Tegen wien spert gij den mond open
en steekt gij de tong uit?

de klachten van Job over den hoon en den spot, waaraan hij blootstaat, b. v. H. XII: 4, 5; XVI: 10; XIX: 18, 19; XXX: 10, waarvan ik althans enkele regels wil aanhalen:

Wijd open doen zij hun mond tegen mij,
Met smaadheid slaan zij mij op de wangen.....

Met afschuw gaan zij ver van mij weg,
Zij ontzien zich niet, mij in het gezicht te spuwen.

Aan deze punten van overeenkomst hecht ik te meer, omdat de dichter der Jobeïde, als hij zich zoo uitdrukt, blijkbaar overdrijft en aan zijnen held klachten in den mond legt, die niet geheel passen in de positie, waarin deze zich bevindt. Met andere woorden: hij verliest hier den individu Job min of meer uit het oog; hij generaliseert, en juist waar hij dit doet, levert „de knecht van Jahveh" bij Deutero-Jesaja hem de trekken, waarmede hij het beeld van Job teekent.

Wanneer wij nu nog eens de hierboven medegedeelde lijsten van parallelen tusschen *Job* en den tweeden Jesaja overzien (bl. 527, 529), dan vinden wij wel is waar geen reden om het daar uitgesproken oordeel terug te nemen, maar doet zich toch meer dan ééne bijzonderheid in een ander licht aan ons voor. Dat b. v. Job als profeet wordt afgeschilderd (H. IV: 3, 4; XXIX: 21 verv.), kunnen wij ook nu niet toegeven. Maar het schijnt ons toch meer dan toevallig, dat hij, de herdersvorst, tevens de trooster der bedroefden en de raadgever der verlegenen is: zou wellicht ook hier „de knecht van Jahveh" zijnen invloed hebben doen gelden? Van dien aard is er meer te noemen. Doch al ware het, dat de vroeger afgewezen parallelen in dezen vorm alle zonder onderscheid weder konden worden toegelaten — wat evenwel geenszins het geval is — ook dán nog zou ons verzet tegen de door Seinecke en Hoekstra daaruit afgeleide gevolgtrekkingen moeten voortduren. Het verschil, dat tusschen hunne opvatting en de mijne blijft bestaan, is zeer wezenlijk. Mijns inziens was de door Deutero-Jesaja geteekende „knecht van Jahveh" voor den dichter der Jobeïde één uit vele voorbeelden van de raadselachtige wijze, waarop God de lotgevallen der menschen bestuurt. Zijn held is niet „de knecht van Jahveh," maar de vertegenwoordiger eener klasse, waartoe ook deze behoorde. Vrijelijk kon hij daarom zich ten nutte maken wat de profeet

over dien „knecht" geschreven had. Doch hij doet dat met een ander doel en behandelt een ander probleem dan zijn voorganger. Wat voor dezen de hoofdzaak was: de verheerlijking van den diep vernederden lijder, is voor den dichter der Jobeïde een schier overtollig bijwerk. Predikt deze berusting, gene treedt op om zijn volk te troosten. Meer dan eens mogen zij samentreffen, het zijn toch verschillende wegen, die zij bewandelen.

Het lijden van „den knecht van Jahveh" is voor Israël nooit in dien zin een raadsel geweest, waarin de rampspoed van den enkelen rechtvaardige dat was voor den wijze, die ons het boek *Job* heeft nagelaten. Geen wonder ook, want het volk Israël bleef altijd zóó ver beneden het ideaal van godsdienst en zedelijkheid, dat de rampen, die de betere kern van dat volk troffen, nooit geheel onverklaarbaar konden schijnen. Onverklaarbaar werd eerst de disharmonie tusschen den zedelijken toestand en het levenslot van den individu. Daartegenover plaatst zich onze dichter met zijn werk, dat het bekende: „God is groot, en wij begrijpen hem niet!" tot zinspreuk voeren kon. Het bewustzijn der nationale zonde was in de betere Israëlieten te machtig, dan dat een hunner het lijden van het vrome Israël als een onoplosbaar raadsel kon afschilderen. Voor het in dien zin verklaarde boek *Job* is in de geschiedenis van Israël's godsdienst nergens plaats. Maar, indien althans deze „Bijdrage" niet geheel verwerpelijk wordt gekeurd, dan mag de Jobeïde zóó niet verklaard worden en bestaan er dus ook geene termen om onze opvatting van Israël's religieuse ontwikkeling op dit punt aan eene doortastende herziening te onderwerpen.

Leiden. A. KUENEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

De nieuwe bijdragen tot de critiek van den Pentateuch, door Bisschop Colenso geleverd, wil ik in dit overzicht slechts met een enkel woord vermelden. Zij verdienen veel meer, doch om ze volledig te doen waardeeren wordt eene verhandeling vereischt, die ik er thans niet aan kan toewijden. Ik neem mij evenwel voor, zoodra mogelijk op de belangrijkste bijzonderheden de aandacht te vestigen en, waar ik meen bij voortduur van mijnen hooggeachten vriend te moeten verschillen, de gronden van die afwijkende opvatting bloot te leggen.

De bedoelde bijdragen zijn drie in getal. Vooreerst, het 5de of laatste stuk der critische beschouwing van den *Speaker's Commentary* Vol. I. Het behandelt de inleiding en de aanteekeningen op *Deuteronomium* en is geheel in denzelfden trant bewerkt als de overige stukken, waarvan ik vroeger melding heb gemaakt.

Ten andere heeft Dr. Colenso drie verhandelingen laten drukken, die rechtstreeks of zijdelings met zijne critiek van den Pentateuch samenhangen. Ze zijn getiteld: I. *The Age of the Elohistic narrative in Genesis;* II. *Comparison of the language of the Deuteronomist with that of Jeremiah;* III. *The Age of the sixty-eighth Psalm.* De eerste behelst eene vertaling van het artikel van Dr. Kosters over hetzelfde onderwerp, dat in dezen Jaargang van ons Tijdschrift (bl. 28—59) werd opgenomen, en een antwoord op de daarin aangevoerde argumenten voor den jongeren, na-exilischen oorsprong van het Elohistische verhaal. Dr. Colenso is door die argumenten volstrekt niet overtuigd en handhaaft zijne vroegere meening, volgens welke dat verhaal het oudste, door den Jahvist gebruikte en aangevulde deel is van het boek *Genesis.* — De tweede verhandeling behelst eene doorloopende vergelijking van het spraakgebruik der deuteronomische gedeelten van het O. Testament — d. i. niet slechts

van *Deut.* zelf, maar ook van de stukken in *Josua-Koningen*, die aan den Deuteronomist moeten worden toegeschreven — met dat van den profeet Jeremia. In het 3de en het (nog niet uitgegeven) 7de deel van zijn groot werk over den Pentateuch wordt ditzelfde onderwerp, maar niet zoo uitvoerig behandeld. — De derde verhandeling, eindelijk, handhaaft den Davidischen oorsprong van *Ps.* LXVIII en, in verband hiermede, de oorspronkelijkheid van dat lied, die door de meeste uitleggers, laatstelijk door Land (*Theol. Tijdschrift* 1872 bl. 540 verv.) was geloochend. Uit mijn *Hist. krit. Onderzoek* enz. Deel III: 335 v. kan men opmaken, in welk verband dit gevoelen staat tot Dr. Colenso's denkbeelden over den ouderdom der oorkonden van den Pentateuch.

Eindelijk ontvingen wij van Dr. Colenso een zeer fraai uitgevoerd boekdeel, voor een ruimeren kring van lezers bestemd en getiteld: *Lectures on the Pentateuch and the Moabite stone. With appendices containing* I. *The elohistic narrative*; II. *The original story of the exodus*; III. *The prechristian cross, its universality and meaning* (London, 12 shillings). Het zijn 26 voorlezingen, waarin de resultaten van des Schrijvers critisch onderzoek in bevattelijken vorm worden blootgelegd. Aan den Moabietischen steen is slechts éénе lezing, de voorlaatste, gewijd; verreweg de meeste betreffen den Pentateuch zelven; enkele zijn bestemd om de bedenkingen, die men aan andere boeken van het O. Testament zou kunnen ontleenen, uit den weg te ruimen. Het geheel is een nieuw bewijs, dat de Schrijver zich in de Pentateuch-quaestie volkomen te huis gevoelt en haar, in al haren omvang, beheerscht. Het is te wenschen, dat zeer velen zich opgewekt zullen gevoelen om deze »Lectures" ter hand te nemen en aandachtig te overwegen. Mij dunkt, het kan niet missen, of ze zullen hun een diepen indruk geven van de macht der nieuwe critiek. De hoofdzaak is voor het oogenblik, dat zij dáárvan of, wat hetzelfde zegt, van de onhoudbaarheid der traditioneele beschouwing zich met eigen oogen overtuigen. De verschilpunten, die er overblijven, tusschen Colenso en andere *critici* zullen later wel worden vereffend. Hoe belangrijk ze ook wezen mogen — en ze schijnen mij althans lang niet onbeduidend — vergeleken met hetgeen thans algemeen als waar erkend wordt, zijn ze van ondergeschikte beteekenis.

Nadat de eerste moeilijkheden bij de uitgave van den *Speaker's Commentary* overwonnen zijn, gaat de arbeid voorspoedig voort. Het

3de deel van *The holy Bible — by Bishops and other clergy of the Anglican Church* (Londen, 16 shillings) ligt voor ons. Het is in zijn geheel bewerkt door Prof. G. Rawlinson van Oxford en bevat de boeken 2 *Koningen*, *Kronieken*, *Ezra*, *Nehemia* en *Esther*. Welke soort van exegese hier geleverd, welke critiek hier geoefend, hoedanige apologetiek hier gedreven wordt, is den lezer uit vroegere aankondigingen bekend (verg. hierboven bl. 379—86). Het zal dus voldoende zijn, tot kenschetsing van dit deel in het bijzonder, enkele punten even aan te stippen.

Welk standpunt de uitlegger van het O. Testament in de critiek inneemt, kan aanstonds en veilig worden opgemaakt uit zijn oordeel over de boeken der Kronieken. Hun auteur is eene individualiteit met scherpe omtrekken. Zijne opvatting van personen en zaken kan doorloopend vergeleken worden met de berichten van oudere schrijvers. De moeilijkheden, die daarbij openbaar worden, zijn tastbaar en bovendien herhaaldelijk in het licht gesteld. Als iemand toont geen oog te hebben voor het onhistorische in de Kronieken, dan — mogen wij zonder overdrijving beweren, dat hij op bijbelsch terrein stekeblind is. Welnu, dan kan Prof. Rawlinson dit oordeel niet ontgaan. Hij heeft wel is waar geen kennis genomen van K. H. Graf's verhandeling: *Das Buch der Chronik als Geschichtsquelle* (*Die gesch. Bücher das A. T.* S. 114—247) — d. i. van het grondigste en degelijkste, dat over dit onderwerp geschreven is — maar toch de Wette's *Einleitung* en de toevoegselen tot dit werk van Theodore Parker gelezen. Aan voorlichting heeft het hem dus niet ontbroken. Doch in weerwil daarvan handhaaft hij — op eene enkele uitzondering na, waarvan straks meer — de volstrekte geloofwaardigheid van den Kroniekschrijver. Hoe is het mogelijk? — blijft men vragen, totdat men de methode, door Rawlinson gevolgd, heeft leeren kennen. Daarna vraagt men niet meer, want die methode verklaart de zaak terstond. In de Inleiding tot de Kronieken (Vol. III p. 155 sqq.) worden eerst de gewone vragen betreffende den titel, het doel, den auteur, de bronnen, de verhouding tot de andere boeken des O. Testaments behandeld. Daarin komt reeds het een en ander voor, dat billijke verbazing wekt, vooral in § 5, over de bronnen. Het onderzoek van Bertheau dienaangaande (*Die Chronik* S. XXXII ff.; verg. mijn *Hist. krit. Onderz.* I: 306 verv.) schijnt de aandacht van Rawlinson geheel ontgaan te zijn; het wordt althans door hem evenmin overgenomen als weersproken. Doch wij laten deze en andere bijzonderheden rusten en

wenden ons tot § 10: *Authenticity of the History.* Na eenige inleidende opmerkingen verdeelt de Schrijver de bezwaren tegen den Kroniekschrijver in drie groepen. Hij zal 1°. zich zelven weerspreken; 2°. berichten geven, in strijd met andere boeken van het O. Testament en 3°. zich schuldig maken aan dwalingen uit onkunde of misverstand van zijne voorgangers. Dit is de eerste toepassing van het *Divide et impera.* De tweede bestaat hierin, dat de bedenkingen, die tot eene dezer groepen behooren, één voor één worden ter hand genomen en — wederlegd? Neen, dát niet, maar beantwoord door eene of andere, ten gunste van het verhaal des Kroniekschrijvers uitgedachte hypothese, die zich eenigermate hooren laat, zoolang men haar isoleert, maar die aanstonds blijkt onaannemelijk te zijn, als men in aanmerking neemt, dat telkens opnieuw zulk eene onderstelling moet worden te baat genomen, om den Kroniekschrijver *taliter qualiter* vrij te pleiten. De slotsom is, dat de 4 inconsequentiën, de 18 of 19 proeven van tegenspraak en de 6 dwalingen achtereenvolgens worden opgeruimd, op enkele uitzonderingen na, die te onbeduidend zijn om den geschiedschrijver in de oogen zijner lezers te benadeelen en daarentegen de onpartijdigheid van den Commentator in een helder licht plaatsen. Dikwerf zijn bovendien die uitzonderingen slechts schijnbaar, want de fout blijkt niet door den auteur, maar door de afschrijvers te zijn begaan. Op die wijze geeft Prof. Rawlinson rekenschap van het verschil tusschen de cijfers in 1 *Kron.* XXI : 5 en 2 *Sam.* XXIV: 9, in 1 *Kron.* XXI: 5 en 2 *Sam.* XXIV: 24. En daarmede meent hij zijne taak als criticus te hebben volbracht.... Is het niet zonneklaar, dat langs dezen weg de waarheid niet kan gevonden worden? dat zóó de eigenaardigheid van den Kroniekschrijver moet worden uitgewischt?

Doch staan wij nog even stil bij die zoogenaamde corruptiën van den tekst, die somwijlen als laatste reddingsmiddel worden aangegrepen. De mogelijkheid van schrijffouten, bepaaldelijk in de cijfers, kan natuurlijk in het afgetrokkene niet worden geloochend. Doch de wijze, waarop Prof. Rawlinson daarvan tot zijn doel gebruik maakt, is de willekeur zelve en in de allerhoogste mate oncritisch. De studie van de boeken der Kronieken in hun geheel leert namelijk, dat hun auteur doorloopend hooge cijfers opgeeft, niet alleen waar hij de sterkte der Israëlietische legers en het aantal der gesneuvelden in de veldslagen bepaalt, maar ook als hij het bedrag van geldsommen mededeelt. Wij hebben hier dus te doen

niet met een enkel, op zich zelf staand verschijnsel, maar met eene sterk sprekende eigenaardigheid van den Joodschen geschiedschrijver. Ziet slechts mijn *Hist. krit. Onderz.* I: 323 v. Wat doet nu Prof. Rawlinson? Als er mogelijkheid bestaat om de overdreven opgaven te handhaven, dan doet hij dat; zoo niet, dan — wordt de tekst corrupt verklaard. Dit laatste geschiedt b. v. 2 *Kron.* XVII: 14—18; 1 *Kron.* XXII: 14; XXIX: 4; overal elders wordt, met behulp van redeneeringen, die het daglicht niet mogen zien, de Kroniekschrijver vrijgepleit. Is dit verdedigbaar? Moest niet een wetenschappelijk man zich schamen, zijne lezers zoo van het spoor af te brengen?

Het gehalte van de harmonistiek, die in de aanteekeningen bij *Kronieken* wordt toegepast, behoeft niet door voorbeelden te worden toegelicht. Het feit alleen, dat nergens strijd met *Samuel* en *Koningen* wordt erkend, spreekt duidelijk genoeg. Hier en daar wordt de moeilijkheid niet eens in schijn opgelost, maar eenvoudig met stilzwijgen voorbijgegaan. De bezwaren tegen het bericht 1 *Kron.* XVI: 7 verv. zijn bekend en, zou men zeggen, gewichtig genoeg, om althans vermeld en beoordeeld te worden. Voor Prof. Rawlinson schijnen ze niet te bestaan. Met de grootst mogelijke naïeveteit noemt hij het daar medegedeelde lied, »apparently a thanks givings service composed for the occasion out of psalms previously existing." Wel zeker! Dat die psalmen, zoo niet alle, dan toch bijna alle na-exilisch zijn, is ongetwijfeld van ondergeschikt belang?

Doch waar zou ik eindigen, indien ik den critischen arbeid van Prof. Rawlinson volledig wilde kenschetsen? Wie meer verlangt, behoeft zijn werk slechts op te slaan. Hij verzuime dan niet, de aanteekeningen bij 2 *Kon.* XVIII—XX te raadplegen, waar eensdeels de waarheid der Assyrische berichten en anderdeels de juistheid van het bijbelsche verhaal wordt gehandhaafd — natuurlijk wederom ten koste van de afschrijvers, die 2 *Kon.* XVIII: 13 het 14de voor het 29ste jaar van Hizkia hebben in de plaats gesteld; met behulp, voorts, van de onderstelling, dat 2 *Kon.* XX chronologisch aan 2 *Kon.* XVIII, XIX voorafgaat en dat dit den auteur zelven niet onbekend is geweest [1]). Hij overwege dan ook nog de inlei-

---

[1]) Van deze gelegenheid maak ik gebruik om de aandacht te vestigen op eene verhandeling van A. H. Sayce over 2 *Kon.* XVIII—XX in *The Theological Review* 1873 p. 15—31. De schrijver oordeelt, dat de tochten van Sargon en van Sanherib door den auteur van *Koningen* onderling verward en ineengesmolten

dingen op *Ezra*, *Nehemia* en *Esther* en de aanteekeningen op de belangrijkste plaatsen van die boeken. Ze maakten op mij een bijzonder treurigen indruk, b. v. de noten bij *Ezr.* IV, waar Ahasnerus met Cambyses, Artasahsta met Pseudo-Smerdis wordt vereenzelvigd. Doch waartoe enkele proeven? De geheele behandeling deugt niet. Herhaaldelijk doet Rawlinson opmerken, dat de negatieve critici tegen de geloofwaardigheid van *Ezra* en *Nehemia* geene bedenkingen inbrengen, omdat in die boeken geene wonderen worden verhaald. Dit is feitelijk niet juist: tegen meer dan éene bijzonderheid in *Ezr.* I, II verv., VII: 12 verv.; *Neh.* VIII verv. worden wel degelijk bezwaren geopperd, daaronder zelfs zeer belangrijke. Rawlinson kende ze evenwel niet en — had nu ook volle vrijheid om zelf in te sluimeren. Want als »de rationalisten" niet onder de wapenen en in den omtrek zijn, dan behoeven »de geloovigen" de wacht niet te betrekken. Zij hebben niets anders te doen dan de aanvallen af te slaan. Dat er ten aanzien van de bijbelsche verhalen iets te onderzoeken valt; dat b. v. de daareven aangewezen hoofdstukken bij nauwkeurige studie den uitlegger allerlei problemen voorleggen — kan hun niet eens in den zin komen. De geloofwaardigheid staat *a priori* vast; zoolang zij niet bestreden is — of althans: zoolang zij van de bestrijding geen kennis dragen — hebben zij als critici geen dienst meer te verrichten. Zij mogen zich bepalen tot toelichting van den tekst des verhaals. Dat geschiedt dan ook in de aanteekeningen bij *Ezra* en *Nehemia*. Maar wat baat het den lezer? in welk opzicht brengt al die geleerdheid, b. v. over Perzische woorden, hem verder? Het is inderdaad, gelijk ik dat vroeger reeds uitsprak, hoogst bedroevend, dat eene zoo zeldzaam schoone gelegenheid om het publiek te onderrichten, als de *Speaker's Commentary* aanbiedt, zoo slecht gebruikt, of liever: zoozeer misbruikt wordt.

Er moet zeker voor Ludwig Geiger eene bepaalde aanleiding, misschien wel nooddwang hebben bestaan om eene Latijnsche verhandeling te schrijven. Geheel vrijwillig zou hij zich, dunkt mij, van die taal wel niet hebben bediend. Doch hoe dit zij, de vraag

---

zijn, maar tevens, dat zijne bronnen, waarin ze behoorlijk werden onderscheiden, zich nog duidelijk in zijn verhaal laten aanwijzen. Dezelfde geleerde behandelt ald. p. 364—77 het door G. Smith ontdekte Chaldeeuwsche verhaal van den zondvloed.

Quid de Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit? is door hem in het Latijn beantwoord (Berol. 1872; 1/2 Thaler). Het is hem, volgens de inleiding (p. 1—6), te doen om te verklaren, waarom de Romeinen een zoo ongunstig oordeel over de Joden hebben geveld. Doch vooraf gaat hij na, hoedanig onder de eerste keizers, vooral te Rome, hun toestand is geweest (p. 6—17). Daarna poogt hij te bewijzen, dat de getrouwheid der Joden aan hun geloof en aan hunne godsdienstige gebruiken de eenige oorzaak is geweest van den haat, die hun werd toegedragen (p. 17 sqq.). Deze stelling wordt van verschillende zijden toegelicht. Het blijkt, dat de Romeinen wel eenige, maar toch eene zeer oppervlakkige kennis hadden van den Joodschen godsdienst (p. 21 sqq.). Zij klagen herhaaldelijk over den oproerigen aard der Joodsche natie (p. 27 sq.). Zij brengen zonderlinge dwalingen te berde over haren eeredienst (p. 28 sqq.) en over hare godsdienstige zeden (p. 41—49). Van deze dwalingen worden sommige door Geiger meer opzettelijk behandeld en zooveel mogelijk historisch verklaard.

Zonder te ontkennen, dat de geachte schrijver deze en gene bijzonderheid scherpzinnig en juist besproken heeft, kan ik zijne *Commentatio* in haar geheel toch niet hoog stellen. Zij draagt te zeer een apologetisch karakter. De Romeinen zijn, volgens Geiger, de eenige schuldigen. Dat de Joden den haat der heidenen nu en dan opgewekt en hunne jaloerschheid zelven gaande gemaakt hebben, had evenzeer moeten worden aangewezen. Om mijne bedoeling op te helderen verwijs ik kortheidshalve naar E. Renan, *l'Antechrist*, waar dit punt herhaaldelijk ter sprake komt.

Een enkel onderdeel van de Israëlietische godsdienstgeschiedenis wordt behandeld in de *Vorlesungen über die Geschichte der Messianischen Idee* van Dr. Anger, na zijnen dood uitgegeven door Max Krenkel (Berlin, 2/3 Thaler). Zooals ze thans voor ons liggen, zijn ze in 1864—65 door den auteur te Leipzig voorgedragen. Krenkel ziet wel niet voorbij, dat het zijne bezwaren heeft ze nu nog onveranderd in het licht te zenden, maar meent aan den anderen kant, dat »die heutige theol. Literatur gerade keinen Ueberfluss hat an Werken, denen man die unbestechliche Wahrheitsliebe, Nüchternheit und Gewissenhaftigkeit nachrühmen kann, welche sich allenthalben in Anger's Schriften beurkunden." Wij zijn hem dank schuldig voor de moeite, die hij zich als uitgever heeft getroost. Want al wordt ons hier niet veel nieuws aangeboden, de voorlezingen van Anger

zijn toch zeer lezenswaardig en ook daarom welkom, omdat ze ons eene zuivere voorstelling geven van de academische werkzaamheid eens geleerden, die bij zijne leerlingen zeer hoog stond aangeschreven, maar betrekkelijk weinig heeft gedaan om zich in ruimen kring bekend te maken.

Het plan, door Anger gevolgd, is eenvoudig. In de inleiding (S. 1—13) behandelt hij de hebreeuwsche theokratie, eerst naar hare idee, daarna in hare historische ontwikkeling, waarbij hij op Jahveh's openbaring aan Israël in hare opeenvolgende stadiën de aandacht vestigt. In de *Geschiedenis der Messiaansche idee zelve* (S. 13 ff.) wordt vooraf die idee nader omschreven en de literatuur daarover beknopt medegedeeld. De geschiedenis wordt daarop verdeeld in twee hoofdperioden, die van het Hebraïsme (S. 18—75) en van het Judaïsme (S. 75—91). Bij de behandeling van de eerste periode worden de gewaande Messiaansche profetieën uit den aartsvaderlijken en den Mozaïschen tijd in eene inleidende § (S. 18—26) juister verklaard. Vervolgens staat de auteur stil bij de periode van Samuel tot den aanvang der profetische literatuur (S. 29—31); bij Joël, Amos, Hosea (S. 31—36); bij Jesaja, *Zach.* IX—XI, Micha (S. 36—48 en in een excursus over het karakteristieke hunner profetieën S. 48—50); bij Zephanja (S. 50 f.); bij de profeten der Chaldeeuwsche periode (S. 51—67, waar ook *Jes.* XL—LXVI en de gelijktijdige stukken worden besproken). In een aanhangsel (S. 67—75) worden de Messiaansche verwachtingen der Psalmisten geteekend. — Het tweede tijdvak loopt van 536 v. Chr. tot de grondvesting van het Christendom. Achtereenvolgens bepaalt Anger de aandacht bij den Perzischen tijd (S. 77 f.), bij de Grieksche overheersching (S. 78—83), bij de eeuw der Hasmoneesche vorsten (S. 83—85) en bij de verwachtingen der Joden, in en buiten Palestina, gedurende den Romeinschen tijd (S. 85—91).

Tegen deze en gene bijzonderheid in Anger's opvatting heb ik mijne bezwaren. Doch het is hier de plaats niet om ze uiteen te zetten. Uit de school, waartoe Anger behoorde, die van de Wette, Tuch en Knobel, hadden wij geene zoo degelijke en volledige behandeling van het onderwerp, als ons in deze »Vorlesungen" wordt voorgedragen. Indien wij nu in sommige opzichten iets verder zijn, wij hebben het ook aan die school te danken en blijven daarom haren arbeid hoog waardeeren.

15 Augustus 1873. A. K.

Het *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* is voltooid door de uitgave van het 9de deel. Het eerste kwam in 1857 in het licht. Een schoon monument van degelijke en volhardende studie, dat den auteur wel recht gaf op de onderscheiding, waarom hij zich, op den titel van dit laatste deel, noemt: Jo. Car. Th. Eques de Otto. Eigenlijk was er, na den inhoud van de 8 eerste deelen, geen stof meer voor een negende. Van de apologetische literatuur der tweede eeuw vindt men hierin nog slechts: *Hermiae Irrisio* en de fragmenten die zijn overgebleven van Quadratus, Aristides, Aristo Miltiades, Melito en Apollinaris. Toch heeft dit laatste deel nog al veel omvang gekregen door de invoeging van de Prolegomena van den geleerden Benediktijn uit de 18de eeuw Prudentius Maranus, op Justinus, Tatianus, Athenagoras, Theophilus en Hermias. Men zou kunnen vragen, of hiermee wel een bepaalde wensch van de koopers van Otto's werk is vervuld. Voor de weinigen, die de geleerde onderzoekingen der Congregatie van St. Maur nog willen raadplegen, is daartoe elders de gelegenheid niet zoo moeielijk te vinden. Maar laat ons liever dan deze bedenking onze vreugde uitspreken, dat wij die interessante apologetische literatuur nu zoo compleet en zoo degelijk bewerkt tot onze beschikking hebben.

De Groningsche Hoogleeraar Dr. E. J. Diest Lorgion is de uitgave begonnen van eene *Kerkgeschiedenis van de Nederlanden*, die in 6 afleveringen, à *f* 1 ieder, compleet zal zijn (te Groningen bij J. B. Wolters). Het geheel zal in 5 tijdvakken verdeeld worden, waarvan het eerste de vestiging van het christendom omvat, het tweede het roomsch-katholieke tijdperk, het derde de vestiging der hervormde kerk, het vierde de hervormde staatskerk, het vijfde den nieuweren tijd. De eerste nu verschenen aflevering behandelt het eerste en een gedeelte van het tweede tijdvak. In een doorloopend verhaal worden de voornaamste gebeurtenissen beschreven, terwijl hier en daar belangrijke citaten zijn ingevoegd. De schrijver heeft geen nadere verklaring gegeven over het karakter van zijn boek, of het als wetenschappelijk of als meer populair geschrift bedoeld is. De noten, die daaromtrent opheldering zouden kunnen geven, komen in deze eerste aflevering nog niet voor, en zullen dus waarschijnlijk aan het einde van het geheele werk te vinden zijn. Ook de verhouding waarin deze geschiedenis zich stelt tot die van Prof. Moll is niet aangeduid. Wij zullen dus de volgende afleveringen moeten afwachten, om de plaats te kunnen bepalen,

die dit werk in onze theologische literatuur inneemt. Voorloopig wilde ik hier slechts de aandacht op deze uitgave vestigen, in de hoop, dat ik daardoor iets zou kunnen bijbrengen om ons publiek voor den arbeid van Dr. Diest Lorgion te interesseeren.

Twee werken over Thomas à Kempis werden mij uit Duitschland door de schrijvers toegezonden met verzoek, daarvan melding te maken in ons Theologisch Tijdschrift. Het eene, dat ik reeds in het voorgaand jaar ontving, is niet nieuw meer. Het is een tweede uitgave van een reeds in 1849 verschenen werk, onder den titel: *Thomas von Kempen, der Prediger der Nachfolge Christi*, nach seinem äusseren und inneren Leben aus seinen eigenen Schriften dargestellt. Leipzig. Verlag von Hermann Schultze. De auteur is de Pfarrer van de gemeente Wilgartswiesen in de Pfalz, Bernhard Baehring. Het boek schijnt bij de eerste uitgave gunstig beoordeeld te zijn, en ik heb een zeker vermoeden, dat men het, om billijk te zijn, ook nu nog zal moeten waardeeren naar de eischen van dien tijd, m. a. w. dat het bloot een nieuwe titeluitgave is. Althans ik heb daarin geen verwijzing naar latere literatuur gevonden en ik kan het moeilijk voor een drukfout houden, dat de nieuwe voorrede slechts 8 bladzijden telt, terwijl de aanstonds daarop volgende inhoudsopgave met bl. 11 begint. Dat gebeurt, ook bij ons, meer, dat men zoo allerlei op nieuw aan de markt brengt, en welk kwaad steekt daarin, dat een auteur of uitgever op die wijze nog eens een werk, dat niet genoeg is verkocht, aan de aandacht van het publiek aanbeveelt? Maar waarom het dan ook niet eerlijk erkend, liever dan den schijn op zich te laden, dat men iets ouds voor nieuw wil doen doorgaan? Maar hoe het ook hiermede, ten opzichte van het werk van den Heer Baehring, moge gesteld zijn, ik vind in dat vermoeden geen aanleiding om de aankoop van zijn boek te ontraden. Want juist datgeen, waarvoor men bij hem de kennismaking met latere literatuur zou verlangen, de critiek over den auteur van de Imitatio, dat vervult in zijn werk een zeer ondergeschikte plaats. Hij houdt zich daarmede slechts in het voorbijgaan bezig. De hoofdzaak is bij hem de uitvoerige teekening van het devote leven in ons vaderland in de 15e eeuw, de biographie van Thomas, en de ontleding der hoofddenkbeelden in diens geschriften. Dat alles is met zorg en met liefde geschetst, zoodat men een aanschouwelijke voorstelling verkrijgt van die kringen, waaruit de Imitatio is voortgekomen

en van het eigenaardig gemoedsbestaan, dat in het beroemde werk zijn schoonste uitdrukking heeft gevonden. De wijze van behandeling schijnt meer op een gewoon beschaafd dan op een streng wetenschappelijk publiek berekend, maar ook de historici van professie kunnen met genoegen kennis maken met het tafereel van die interessante episode uit onze vaderlandsche kerkgeschiedenis, hun hier gegeven.

Van geheel anderen aard is het tweede werk. Ik ken dat slechts gedeeltelijk uit de 5 eerste vellen, die de schrijver mij als proeve zond. De auteur is Karl Hirsche, Hauptpastor an der St. Nicolai-Kirche zu Hamburg. De titel luidt: *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas von Kempen. Zugleich eine Einführung in sämmtliche Schriften des Thomas, sowie ein Versuch zu endlügtiger Feststellung der Thatsache, dass Thomas and kein Anderer der Verfasser der Imitatio ist.* Of deze Prolegomena reeds voltooid zijn verschenen, is mij niet gebleken. Evenmin, of er van de nieuwe editie der Imitatio reeds iets is gekomen. Het werk bevat zonder twijfel iets nieuws. De schrijver heeft ontdekt, dat de indeeling der Imitatio in paragraphen niet van Thomas zelven afkomstig is, maar dat zij het eerst gevonden wordt in de editie van den Jesuïet Sommalius, die leefde omstreeks 1600, en dat de indeeling in verzen van nog latere uitgevers in de 17de eeuw dagteekent. Daarentegen zijn de opschriften der hoofdstukken zonder twijfel van Thomas en nu vindt men meestal in het tweeledige van die opschriften een aanduiding, wat de ware indeeling van die hoofdstukken zou zijn. Bij deze critische nasporingen had de schrijver het geluk bekend te worden met het handschrift der Imitatio van het jaar 1441, dat op de Bibliotheek te Brussel bewaard wordt, en waarvan hij stellig meent te mogen verzekeren, dat het niets minder is dan het autographon van Thomas à Kempis. Dit handschrift bestudeerende kwam hij tot nieuwe ontdekkingen. Vooreerst, dat de interpunctie der gewone uitgaven geheel verkeerd is, want dat die bij Thomas veel minder een grammatisch dan een rhetorisch karakter heeft, waarbij hij zich o. a. bedient van een eigen, ook elders soms voorkomend, leesteeken, in den vorm van een haak, dat een langere rust aanduidt dan het semicolon. Wanneer men, daarop acht gevende, den tekst der Imitatio hardop leest, dan bespeurt men, dat men geen gewoon proza voor zich heeft. Niet alleen, dat dan de woorden de gemoedsbeweging van den schrij-

ver beginnen weer te geven, maar onder het lezen hoort men duidelijk een zekeren rhythmus, waardoor het proza in poëtische cadans overgaat. Dit leidt tot eene nieuwe verrassende ontdekking. Er is niet alleen rhythmus, er is ook rijm, aan het einde of ook in het midden der regels, soms van de opvolgende regels, soms met overspringen van een rijmloozen regel. En dat is niet alleen het geval met de Imitatio, hetzelfde verschijnsel vertoont zich in *al* de andere werken van Thomas, tot zelfs in zijne Kroniek van het St. Agnieten-klooster.

Als dit alles waar is, dan is er zeker reden om een nieuwe uitgave der Imitatio, op den grondslag van dien codex van 1441 te wenschen. De schrijver geeft ons nu voorloopig eenige proeven, hoe de tekst dan gedisponeerd moet zijn. Ik heb die doorgezien en wel nu en dan gedeelten gevonden, die mij voorkwamen zijne onderstelling van rhythmus en rijm te begunstigen, maar ik moet eerlijk erkennen, dat het lang niet overal zoo was. Vooral wat het rijm betreft. Als de regels nu en dan sluiten met een accusativus van substantiva derzelfde declinatie, of met een infinitivus van werkwoorden derzelfde conjugatie, kan men dat nog moeilijk een rijm noemen. En dan zijn er nog zooveel gedeelten, waarin zelfs van zulk een rijm niets is te bespeuren. Voor het bestaan van rhythmus is nog eer iets te zeggen, — maar ook hier schijnt de sententieuse wijze van spreken zoo licht op rhythmischen bouw te zijn aangelegd, zonder dat dit werkelijk de bedoeling van den auteur behoeft geweest te zijn. Heeft niet voor eenige jaren een vaderlandsch geleerde gemeend hetzelfde verschijnsel overal in den bijbel, tot zelfs in het Lukas-evangelie te kunnen aanwijzen? Ik heb de proeven, door Hirsche geleverd, niet degelijk genoeg bestudeerd, om hem bepaald te durven tegenspreken, maar voorloopig zou ik nog, eenigszins sceptisch, het oordeel over zijne ontdekking willen opschorten. Daarbij breng ik gaarne hulde aan de zorg en geleerdheid, waarmede dit eerste gedeelte zijner Prolegomena is bewerkt.

Hoe kort is het nog maar geleden, dat ik den Heer Sepp bedankte voor de toezending van het tweede deel van zijne *Geschiedkundige Nasporingen* en mij bij hem verontschuldigde, dat ik van het eerste deel nog geen melding had gemaakt in ons Tijdschrift. En nu reeds ligt er weder een nieuw, nog grooter werk van zijne hand voor mij, het eerste deel van *Het godgeleerd onderwijs in Neder-*

land gedurende de 16*de en* 17*de eeuw.* Leiden, de Breuk en Smits. Welk een achtenswaardige vlijt in een man, van wien althans niemand van zijne stadgenooten zal meenen, dat er nog een ander motief dan alleen liefde voor studie hem tot die elkander zoo snel opvolgende uitgaven heeft gedrongen. Wie door een ander motief werd bestuurd zou ook zulke boeken niet schrijven. Hier zijn dikwijls op enkele bladzijden de resultaten samengeperst van een' onderzoek, waaraan niemand zich waagt die haast heeft en waarin niemand slaagt, die niet een schat van geduldige volharding tot zijne beschikking heeft. Juist in de fijne nasporing van de bijzonderheden ligt de kracht van den Heer Sepp, en wat wij hier van hem als een kunstige mozaïek ontvangen, moet hem jaren hebben gekost van rusteloos opzoeken, gelijkslijpen en samenvoegen der steentjes. Eere aan den auteur, die, in een drukken practischen werkkring daarvoor lust weet te behouden en tijd weet te vinden. Gaat men na, hoe klein het getal in ons land is van hen, die de theologische en historische wetenschappen zelfstandig blijven beoefenen, dan waardeert men dubbel den arbeid van iemand, die, onbekommerd over het gemis aan belangstelling bij het publiek, zijn tijd, zijn rust, mogelijk ook wel zijn geld weggeeft om onze literatuur te verrijken met geschriften, waarvan hij met recht mag verwachten, dat zij hoe langer hoe meer in hún blijvende waarde zúllen worden erkend.

Het onderwerp door den Heer Sepp in dit nieuwe werk behandeld sluit zich aan dat van zijne twee vroegere grootere werken aan. In zijne *Pragmatische Geschiedenis der theologie van* 1787 *tot* 1858 en in zijn *Johannes Stinstra en zijn tijd* had hij de geschiedenis der theologische wetenschap in ons vaderland gedurende de laatste anderhalve eeuw beschreven. Nu neemt hij de eerste anderhalve eeuw na de Hervorming, zoodat de drie werken te zamen min of meer een geheel overzicht van de theologische studie in het protestantsche Nederland zullen geven. Hij is zeker niet de eerste die den voet op dit terrein heeft gezet. Er zijn geschiedenissen van onze Hoogescholen, wij hebben een biographisch woordenboek van het godgeleerd Nederland, en bijzondere gedeelten zijn in monographieën behandeld, maar zonder aan iemands verdienste te kort te doen, kan men veilig verklaren, dat onze auteur nog meer vond om te ontdekken dan om over te nemen. Bladzijde aan bladzijde zal men in zijn boek bijzonderheden, opmerkingen, rectificatiën vinden, die toonen, hoeveel er voor hem, die deze taak ter hand

nam, nog te doen was overgebleven. Met minutieuse zorg heeft hij zelfs de minste kleinigheden onderzocht, niets versmadende wat dienen kon om de personen wier beeld hij teekende helderder te doen uitkomen of om hunne geschriften in oorsprong en strekking beter te leeren kennen. Van daar, dat het boek een rijke mijn zal blijven voor ieder, die door zijne studie tot hetzelfde onderwerp wordt gebracht, een schatkamer niet alleen van curiosa, maar ook van de meest wetenswaardige dingen.

Het eerste deel, dat nu verschenen is, omvat de geschiedenis van het godgeleerd onderwijs tot aan de veroordeeling van het Remonstrantisme. Daarin is dus reeds het eerste tijdperk begrepen zoowel van de Friesche en Groninger als van de Leidsche Hoogeschool. Maar hoe belangrijk ook het gedeelte moge zijn, dat over de beide eerste handelt, vooral dat over de Franeker school en de plaats daar vervuld door Sibrand Lubberti, het spreekt toch van zelf, dat de Leidsche Faculteit het meest de aandacht trekt, omdat zij weldra het middelpunt werd van den grooten kerkelijken strijd in ons vaderland. Ik waag er mij niet aan, een overzicht te geven van al de bijzonderheden door den schrijver vermeld, want ik zou niet weten waar te eindigen. Ook is er geen reden waarom zij, die in het onderwerp belangstellen, niet zelven het boek van den heer Sepp ter hand zouden nemen. Ik durf het hun gerust aanbevelen, in de overtuiging dat niemand het werk zal lezen zonder er veel uit te leeren.

De geachte schrijver vergunne mij hier slechts enkele punten aan te teekenen, die onder de lectuur mijne aandacht hebben getrokken.

Het is mij niet volkomen duidelijk geworden, welken regel hij zich heeft gesteld voor het opnemen of onvermeld laten van particularia die hem bij zijn onderzoek voorkwamen. Soms handelt hij als iemand, die volstrekt niet bekommerd is over gemis aan ruimte, en vermeldt hij dingen, die op zich zelf mogelijk zeer wetenswaardig kunnen worden geacht, maar die voor zijn onderwerp zoo goed als niets afdoen. Zoo, waar hij bl. 43 vvg. spreekt over de vruchtelooze beroepingen door de Curatoren der Leidsche Hoogeschool uitgebracht driemaal op Heinrich Moller, tweemaal op Pezelius en tweemaal op Andreas Fabricius. Geen van die mannen heeft met het godgeleerd onderwijs in ons land iets te maken gehad, maar dat verhindert den heer Sepp niet ons hunne biographie te verhalen »om in het gevoel van leed te deelen, dat

bij Curatoren door hun bedanken werd opgewekt." Tegenover die vrijgevigheid in de vermelding van bijzonderheden staat nu soms een karigheid, die mij verwonderde. De zoogenaamde oratio inauguralis van Ludovicus Capellus wordt bl. 41 genoemd, maar ook niets meer dan dat. Het stuk geeft den historicus toch wel aanleiding tot eenige opmerkingen over de vraag, hoe men bij den aanvang onzer Academie de taak van den academischen docent in de godgeleerdheid beschouwde. Dat er geen enkel woord is gezegd over de gebouwen, die voor het academisch onderwijs zijn gebruikt, is zeker slechts een toevallige omissie. Maar ongaarne mist men in deze geschiedenis alles wat dienen kon om den lezer eenigszins bekend te maken met hen die van het academisch onderwijs gebruik hebben gemaakt, de studenten. Bl. 65 vermeldt de schrijver, dat er te Leiden, gedurende de eerste tien jaren, nog geen 130 studenten in de godgeleerdheid waren ingeschreven. Hij schijnt dus ook het Album Studiosorum geraadpleegd te hebben en het is hem niet onbekend, dat daarvan reeds meer dan 60 vel afgedrukt liggen voor de uitgave bij onze aanstaande feestviering in 1875. Het bevreemdt mij eenigszins, dat hij er niet aan gedacht heeft, dat Album te gebruiken om zijne lezers op de hoogte te brengen van het toenemend aantal en den landaard van hen, die onder de ingeschrevenen voorkomen en meer dergelijke bijzonderheden, die in zijne geschiedenis geheel op hare plaats zouden geweest zijn.

Dit alles is evenwel van ondergeschikt belang, en de schrijver kan zich op de vraag, waarom hij dat niet heeft opgenomen, verantwoorden met de verklaring, dat hij het niet tot het plan van zijn werk had gerekend. Maar die verontschuldiging is, geloof ik, onvoldoende, als wij klagen, dat somtijds de belangrijkste gedeelten zeer ter loops worden behandeld, alleen omdat daarover reeds door anderen op voldoende wijze is gesproken. Bl. 149 lezen wij: »wat zullen wij voor Bogerman de aandacht onzer lezers inroepen; wie kan nog iets nieuws over hem zeggen, nadat Edema van der Tuuk het leven en werken diens mans zoo grondig ons beschreven heeft?" Evenzoo bl. 135 over Sibrand Lubberti, voor wiens geschiedenis naar Bayle, Tjaden, en Glasius verwezen wordt. Bl. 188 verklaart de schrijver zich te zullen onthouden van een bespreking van Vorstius, *Tractatus theologicus de Deo*, aangezien Schweizer in een verhandeling in de Theol. Jahrb. daarover reeds het noodige heeft gezegd, zoodat er voor hem alleen overblijft dat stuk van Schweizer uit eenige aan deze onbekend gebleven brochures aan te vullen.

Maar nergens in het boek heeft mij deze onthouding van den schrijver meer getroffen, dan bij het gedeelte dat betrekking heeft op den strijd tusschen Gomarus en Arminius gedurende de jaren, dat zij gezamenlijk aan de Leidsche Hoogeschool doceerden. In een werk over den kerkelijken strijd zou men mogelijk het voorspel aan de Academie meer als inleiding kunnen beschouwen en dus ook minder in bijzonderheden kunnen schetsen, maar wie een geschiedenis schrijft van ons godgeleerd onderwijs, zal, naar het mij schijnt, juist dat gedeelte met zekere voorliefde moeten ter hand nemen, omdat het hem, zooals geen ander, de gelegenheid aanbiedt om in het intieme leven der Academie door te dringen en de voorbereiding van het kerkelijk geschil in de theologische faculteit te teekenen. En aan dien strijd tusschen Gomarus en Arminius, aan de 6 jaren van hun samenwerken, wijdt onze schrijver twee bladzijden, 116 en 117! Niemand zal den heer Sepp verdenken van onbekendheid met de particularia van dien strijd, of van onverschilligheid voor het belang der discussie toen aan onze Academie gevoerd; ieder zal dadelijk begrijpen, waarom hij zoo vluchtig over die episode is heengegleden. Hij kon, na al hetgeen door Schweizer, Glasius en anderen reeds is medegedeeld, daarover niets nieuws meer zeggen. Nu is het zeker een edele trots van een historicus om door eigen onderzoek nieuwe dingen aan het licht te brengen, maar wanneer daaruit volgt, dat hij de bekende dingen liefst onvermeld laat, dan maakt hij het zich zelven onmogelijk historie te schrijven. Iets daarvan is, naar ik vrees, bij den heer Sepp op te merken. De zucht om den schat onzer historische kennis te verrijken verleidt hem om het bekende ook eenvoudig als bekend te onderstellen. Een welwillende, maar wel wat gewaagde suppositie ten opzichte van velen onder zijne lezers. Maar gesteld, dat zij allen de hulpmiddelen tot hunne beschikking hadden, waarheen hij hen verwijst voor datgeen, wat hij zelf voorbijgaat, dan nog zouden zij hem met recht kunnen vragen, dat hij ook de resultaten van vroegere onderzoekingen in zijne beschrijving opnam, omdat hij zonder deze mogelijk een belangrijke verzameling van curiosa, maar geen geschiedkundig verhaal kon geven. En zou ook niet het nieuwe, door den schrijver aan het licht gebracht, onwillekeurig in menig opzicht de opvatting van het oude hebben gewijzigd? Zou de nauwkeurige kennis van de handelende personen geen nadere toelichting verschaffen over hun werk, hun aandeel aan de openbare zaak? Zoo zou het oude, in de teeke-

ning van den specialist, toch altijd weder iets nieuws worden, en zou ter andere zijde de waarde der nagespoorde bijzonderheden eerst in het volle licht treden, als zij in verband werden gebracht met de groote, sinds lang geconstateerde feiten.

Het spreekt van zelf, dat dit ook menigmaal het geval is in het werk van den Heer Sepp. Mijne opmerking beteekent niet, dat hij slechts een kostbare verzameling van specialia zou hebben gegeven. Verre van daar. Ik stel alleen bescheiden de vraag, of het niet tot les défauts de ses vertus behoort, om nu en dan voor de boomen het bosch te vergeten. Daarmee zou ik ook in verband brengen, dat er bij den schrijver zoo weinig uitkomt van het streven om het eigenaardig nationaal karakter van ons godgeleerd onderwijs te onderscheiden. Het is waar, vooral in den beginne, moesten de theologische catheders meermalen door vreemdelingen worden bezet en het strenge Calvinisme is hier meer geïmporteerd dan uit eigen bodem opgewassen, — maar hoe hoog men dien buitenlandschen invloed ook moge aanslaan, het theologisch denken heeft evenals het kerkelijk leven hier zeer duidelijk zijn eigenaardigheid ontleend aan onzen landaard, aan onzen vrijheidskamp, aan onze republikeinsche instellingen, in één woord aan al datgeen wat aan de Hollanders van de 16[de] en 17[de] eeuw zulk een karakteristieke type geeft. Het zou, geloof ik, de moeite geloond hebben, om die eigenaardigheid in onze theologie na te gaan en in het licht te stellen. Daarin toch zou de diepste grond tot verklaring van het geschiedkundig proces zijn te vinden geweest, en zeker zou de lectuur van het werk meer bevrediging achterlaten, wanneer al het bijzondere daarin meer in die algemeene beschouwing was samengevat.

Het is hier de plaats niet voor eene discussie over de leeringen van Remonstranten en contra-Remonstranten. De Heer Sepp heeft er naar gestreefd in zijne beoordeeling van beiden zooveel mogelijk objectief te blijven. Ik zou vermoeden, dat zijne sympathie niet is voor Gomarus en Bogerman, maar zij hebben geen recht om zich te beklagen over onheusche behandeling. Het eenige, wat zij mogelijk zouden kunnen vragen, zou zijn, dat hunne denkwijze nog iets meer naar hare motieven en daardoor iets minder naar hare uitingen gewaardeerd ware. Als men hier leest, bl. 154: »Het dogma der praedestinatie is niet geholpen met een bloote afwijzing der stelling: Deum peccatum velle, qua peccatum, als eene blasphemie; die stelling is het meest noodwendig gevolg van het leerstuk, ja eigenlijk de grond, waarin het dogma zelf wortelt" dan heeft men

noodig zich te herinneren, dat de bedoeling van den schrijver op die plaats hoofdzakelijk is, het goed recht van het supralapsarisme van Maccovius te verdedigen. Neemt men die uitspraak afgescheiden van dat verband, dan lijdt zij, dunkt mij, aan zekere miskenning van hetgeen de Dortsche vaderen gewild hebben. Deum peccatum velle, qua peccatum, was zeker hun meening, omdat zij, door de zonde uit iets anders te verklaren dan uit de goddelijke beschikking, zouden gemeend hebben te kort te doen aan de eere Gods. Maar zij waren zich daarbij volkomen bewust, dat de zonde als het kwade niet uit God kon worden afgeleid, zoodat men nooit zou kunnen zeggen: Deum velle peccatum, qua peccatum, in denzelfden zin, waarin men van den verdorven mensch zeggen zou: hominem velle peccatum, qua peccatum. Waarschijnlijk was dit ook de bedoeling van onzen schrijver niet, maar ik geloof dat wij aan de eer van de mannen van Dordrecht verschuldigd zijn ook den schijn van misverstand hunner intentie te voorkomen.

Het persoonlijk karakter van Arminius vindt bij Sepp, zoo als bij alle onbevooroordeelde schrijvers, oprechte waardeering. Zijn houding in den strijd schijnt evenwel niet in alle opzichten de goedkeuring van onzen auteur weg te dragen. Bl. 119 verklaart hij: »toen Arminius kon begrijpen, dat men geen ingrijpende revisie van confessie en catechismus wilde, bleef hem slechts één weg open — te treden buiten de gemeenschap der kerk, wier belijdenis hij niet meer kon gezegd worden te zijn toegedaan. In zulk een geval is heengaan geen ondergaan, is wijken geen lafheid; integendeel, openbaring van moed, om voor de overtuiging des harten een offer veil te hebben." Dit oordeel schijnt mij zeer onbillijk. Arminius draagt eene denkwijze voor, die evenzeer bij sommigen goedkeuring als bij anderen afkeuring vindt, maar waarvoor hij zich meent te kunnen beroepen op het door allen erkende hoogste gezag, de bijbelleer. De strijd klimt en zoowel om hem als om Gomarus vormt zich eene partij. De groote menigte moge zich om zijn tegenstander scharen, hij kan er zich op beroemen, dat het meest verlicht gedeelte der natie hem toebehoort. Tot aan zijn dood blijft het onzeker welke van de twee partijen de overhand zal behouden. Geen enkele officieele uitspraak van staat of kerk had het vonnis over zijne leerwijze uitgesproken. Waarom zou er dan voor hem meer reden zijn geweest om heen te gaan, dan bijv. voor Gomarus? Had hij niet hetzelfde recht om te hopen, dat zijne partij haar recht van bestaan in de kerk zou kunnen handhaven? En wat

gebeurt er, zoodra hij de oogen heeft gesloten? Wel verre van hem als een indringer te beschouwen, wiens plaats gelukkig nu door een Gomarist kon worden bezet, beroepen de curatoren Vorstius, Uijttenbogaert, Episcopius! Wel een bewijs, dat zij Arminius om zijne denkwijze niet zouden willen hebben zien heengaan! Maar tijdens het beroep van Episcopius, beweert de Heer Sepp, bl. 220, was de stand van zaken reeds een andere geworden. »Toen was het Arminianisme niet meer het gevoelen van dezen en genen, maar het was de overtuiging van velen in den lande geworden en van staatswege als afwijkend gevoelen erkend.'' Kan dat in ernst beweerd worden, dat er zulk een verandering in den toestand had plaats gehad? Had dan Arminius zelf niet een machtigen aanhang gehad in alle deelen van het land? Was hij niet door de staten gehoord als tegenpartij van Gomarus, volstrekt niet als aangeklaagde? Waar ligt dan de grenslijn aan wier eene zijde het voor Arminius plicht zou zijn geweest heen te gaan, en aan wier overzijde het Arminianisme aanspraak kon maken op erkenning van zijn recht van bestaan? De eerste en eenige grenslijn die aan het Arminianisme als wettige partij in de kerk is gesteld, is de uitspraak der Synode van Dordrecht. Zoolang dat vonnis niet was geveld, konden de Remonstranten zich niet beschouwen en ook niet zich laten beschouwen als indringers of als veroordeelden. Daarom kan ik mij ook niet vereenigen met de verklaring door den Heer Sepp, in navolging van Clarisse, gegeven van het zonderlinge feit, dat Episcopius veertien dagen na de opening der Synode heeft laten voorbijgaan, eer hij zijne plaats daar innam, om toen aanstonds van de bank der leden, waarop hij recht had, naar de plaats der geciteerden te worden gewezen. Sepp meent, bl. 249: »Episcopius moet gevoeld hebben, dat hij, als adviseur opgeroepen, in zoodanige qualiteit geen zitting nemen kon.'' Ware dit het geval, waartoe dienden dan de protesten tegen de hem aangewezen plaats? En bovendien, was dit wezenlijk het motief geweest van den man die door zijne partij zeer bepaald als leidsman werd erkend, hoe zouden dan zijne geestverwanten, de Remonstrantsche afgevaardigden uit Utrecht, hebben moeten gedwongen worden om zich bij de geciteerden te voegen? Ik ben niet in staat een betere verklaring te geven van die wezenlijk bevreemdende handelwijze van Episcopius, maar ik kan mij niet voorstellen, dat hij daarmede ingewikkeld zelf het zegel zou hebben willen drukken op den toeleg der Synodalen om de Remonstranten aanstonds als aangeklaagden te laten verschijnen.

Maar ik heb reeds genoeg vermeld van de vraagteekens die ik hier en daar onder het lezen plaatste. Mijne aankondiging mag den schijn niet op zich laden van eene recensie te willen zijn. Ik ga daarom de opmerkingen van minder belang voorbij. Er is nog slecht één punt, waarover ik een enkel woord wil zeggen. In het 9de hoofdstuk »TER SYNODE", dat een soort, van intermezzo in het historisch overzicht vormt, vindt men bl. 253 vgg. een voorstel om den naam *Protestantsch* buiten gebruik te stellen en te vervangen door *Evangelisch.* Ik hoop, dat het voorstel geen ingang zal vinden. Vooreerst, opdat er geen nieuw misverstand zou ontstaan. Sedert de Hoogleeraar Hofstede de Groot en zijne geestverwanten voor zich zelven beslag hebben gelegd op den naam van Evangelische Christenen, zouden orthodoxen en modernen zich moeilijk met dien naam kunnen laten overdoopen. Maar voorts zouden wij, als wij ophielden ons Protestanten te noemen, juist die onderscheiding prijsgeven, die het zuiverst het karakter van de oorspronkelijke Hervorming der 16de eeuw wedergeeft. In dien naam toch ligt het beginsel van de autonomie van het individueel geweten, het beginsel dat, zooals het reeds meer dan drie eeuwen heeft gedaan, nog steeds als correctief moet werken tegen de macht van het dogmatisme. Ik zou het zeer betreuren, als men dien schoonen sprekenden naam zocht te verdrijven voor den andere, die niet alleen zeer dubbelzinnig is maar die in lateren tijd niet zelden als de synoniem voor onwetenschappelijk Christendom is opgetreden.

Verlangend zie ik uit, naar het vervolg van het werk van den Heer Sepp, in de overtuiging, dat de tijd van Coccejus door hem met niet minder liefde zal worden bewerkt dan die van Arminius.

O. Douen. *L'Intolérance de Fénelon. Etudes historiques, d'après des documents pour la plupart inédits.* Paris. Sandoz et Fischbacher, Editeurs 1872 3 fr. 50.

Eer ik het boek zelf gelezen had, vond ik daarover uitvoerige verslagen in enkele bladen, waarin, naar het mij voorkwam, met zeker welgevallen de acte van beschuldiging tegen Fénelon werd opgemaakt. Dit deed mij eenigszins pijnlijk aan. Hoe kan iemand er genoegen in vinden een grooten naam te schande te maken? Ik nam mij voor, bij het lezen van Douen, scherp toe te zien op de argumenten voor zijne stelling, in de hoop, dat er mogelijkheid zou bestaan om, zoo al niet vrijspraak, dan toch een zachter vonnis voor den aangeklaagde te eischen. Maar ik moet mij gewon-

nen geven. Ik weet althans, na het lezen van het boek, niet, hoe Fénelon's naam zou te zuiveren zijn van den blaam, dat hij, én als Superieur van de »Nouvelles Catholiques'', én als hoofd der missie in l'Aunis en la Saintonge, een werkzaam aandeel heeft gehad in al de odieuse bekeeringsmaatregelen tegen de Protestanten. Douen heeft dat overtuigend aangewezen. Het is waar, van Fénelon vindt men niet die ruwe geweldenarij, waaraan anderen zich schuldig hebben gemaakt. Zijne methode was veel meer, niet te redetwisten, maar door zachtheid en vriendelijke tegemoetkoming tot terugkeer in de moederkerk uit te lokken. Om hem dit evenwel als een deugd toe te rekenen, zou men moeten aannemen, dat hij daarbij bestuurd werd door meer eerbied voor het individueel geweten. Dat schijnt het geval niet. Het was veeleer zijne diplomatie, die hij volgde, omdat hij van haar beter succes verwachtte, maar die er hem nooit toe bracht om zich te verzetten tegen al de gruwelen, die onder zijne oogen door anderen tegen de afgedwaalde schapen werden gepleegd. Zou hij, indien hij waarlijk geen ander bekeeringsmiddel dan dat der overtuiging had gewild, niet veel liever gezien hebben, dat de protestanten zich door de vlucht aan al die onmenschelijke vervolgingen onttrokken, dan dat hun geen andere keuze gelaten werd dan: de mis of de galeien? In een brief van 7 Febr. 1686 schrijft Fénelon aan den Secretaris van Staat, om toch vooral te zorgen, dat er niet zoo vele van de protestanten ontsnappen: »il me semble que l'autorité du Roi ne doit se relâcher en rien''; »l'autorité doit être inflexible pour contenir ces esprits que la moindre mollesse rend insolents''; »il est important, si je ne me trompe, que les gens qui ont l'autorité la soutiennent, pour faire mieux sentir aux peuples le bonheur d'être instruits doucement.'' Dat klinkt geheel anders dan hetgeen de Kardinaal Bausset verhaalt, dat Fénelon zou gezegd hebben: »geef mij de namen van de protestanten uit mijne diocese, die uit vrees afgezworen hebben en die het land willen verlaten, en ik geef u mijn woord, dat ik binnen zes maanden hun paspoorten zal bezorgen.'' Het is duidelijk, dat er ten opzichte van den lateren Aartsbisschop van Cambray een geüsurpeerde reputatie in de geschiedenis is doorgedrongen, waardoor bijna alle schrijvers zich hebben laten begoochelen. Zelfs een historiekenner, als Henri Martin, kon zich daardoor laten verleiden om te schrijven: »Fénelon déploya dans cette mission toutes les vertus évangeliques.'' Na de onthullingen van Douen zal men van die illusie moeten afzien en moeten erkennen, dat de pro-

testanten bij Fénelon wel minder ruwheid, maar volstrekt geen grootere verdraagzaamheid dan bij de meeste Katholieke priesters hebben gevonden. Het kan niet anders, of door deze ontdekking zal zich ook het oordeel over zijn persoonlijk karakter wijzigen. De auteur van den »Télémaque", van de »Maximes des Saints", de vriend van Madame Guyon, kan niet geheel dezelfde voor ons blijven, nu wij hem hebben leeren kennen van een zijde, die zoo weinig onze hoogachting verdient. Maar is er daarom toch wel reden, om met Douen van hem te zeggen: »l'homme manque de coeur, il est sec, bronzé: les dragonnades ne l'émeuvent pas plus que n'avaient fait les larmes des jeunes filles aux Nouvelles Catholiques. l'Eglise commande, il exécute froidement la consigne, non pas seulement en soldat, mais en ambitieux et en courtisan qui veut parvenir"? Om aldus te oordeelen: »Bien qu'il ait essayé de naviguer à la remorque de Madame Guyon sur l'océan éthéré du pur amour, Fénelon était passablement matérialiste et dépourvu de cette largeur d'esprit, de cette rectitude de jugement, qui ne vont jamais sans une certaine élévation d'âme"? Om, als de onderstelling is uitgesproken, dat Fénelon aan het einde zijner missie zelf het noodlottige van de maatregelen van geweld zou hebben ingezien, maar die betere overtuiging zou hebben onderdrukt uit vrees voor de gevolgen der vrijheid, dan van hem te verklaren: »Et ce recul suffit à lui enlever l'un des plus beaux titres auxquels l'homme puisse aspirer, celui de l'ami du vrai; il pouvait être philosophe et il a préféré rester prêtre: il pouvait devenir un bienfaiteur de l'humanité, mais la soif de pouvoir et de domination le retint dans les rangs des persécuteurs"?

Dat is de vraag: of hij kon? Of alleen dorst naar heerschappij hem verhinderd heeft zich aan de medeplichtigheid aan de vervolgingen te onttrekken? Dat is mijne bedenking tegen Douen, dat, aangenomen al wat hij aan Fénelon ten laste legt, zijn oordeel over den persoon toch aan onbillijkheid lijdt. Hoe hoog men Fénelon ook geprezen moge hebben, niemand is het toch in de gedachte gekomen hem het karakter van katholiek priester te ontzeggen. Zijne onderwerping aan het vonnis over zijn quiëtisme toont trouwens genoeg hoe onvoorwaardelijk hij wilde gehoorzamen aan het gezag der Kerk. Plaats nu iemand van zulk een denkwijze in den tijd van Lodewijk XIV, in de omstandigheden, waaronder Fénelon heeft verkeerd, — hoe kan het dan anders of hij moet, al zou zijn eigen gemoed hem tot verdraagzaamheid dringen, in een valsche verhouding komen, waardoor hij een rol gaat spelen, die met zijn intiem-

ste neigingen strijdt, en die hij toch niet zou kunnen afwerpen, zonder te breken met zijne heiligste overtuiging. Was Fénelon werkelijk geweest wat de legende van hem heeft gemaakt, dan zou hij inwendig ontgroeid hebben moeten zijn aan de Kerk. Van hem te zeggen: »il pouvait être philosophe et il a préféré rester prêtre" is een onrecht. Juist omdat hij met hart en ziel priester was, kon hij geen filosoof zijn en moet men dus ook van hem geen filosofische deugden eischen. Echte kerkmannen kunnen niet wezenlijk verdraagzaam zijn. Dit heeft men ten opzichte van Fénelon vergeten en toen, onder den indruk van het zachte, beminnelijke in zijne persoonlijkheid, van hem een beeld ontworpen, dat vroeg of laat door de critiek voor onhistorisch moest worden erkend. Nu dit is geschied, zijn wij teleurgesteld, maar laat ons daarom niet vergeten, dat, al heeft hij dan ook plaats genomen »dans les rangs des persécuteurs" hij toch menigen titel behoudt om ook onder de »bienfaiteurs de l'humanité" te worden opgenomen.

Het boekje van Douen is met veel talent en veel historische kennis geschreven. In de voorrede geeft hij een vurige apologie van de godsdienstige vrijheid tegenover de woelingen van het Ultramontanisme, waartegen hij alle goede burgers in naam van het vaderland te wapen roept. Onder de vrij uitvoerige bijlagen is ook afgedrukt een memorie door den schrijver in de Société de l'histoire du Protestantisme Français in 1860 voorgelezen over den Pasteur du Désert Gardien Givry. Dat stuk berust op een autobiographie in manuscript op de Bibliothèque nationale gevonden door de auteurs van »la France Protestante". Maar het manuscript dat 114 bladz. moest bevatten heeft er maar 23 onder dezen titel: »Suite de mon histoire dont j'ai laissé le commencement à Amsterdam aves mes papiers" Douen zegt in eene noot: »Ce serait une importante trouvaille que celle des 91 premières pages de ce manuscrit. Avis à nos amis de Hollande". Ik vermeld dat hier, omdat men niet weten kan door welk toeval soms een verloren document weer terecht kan komen. Zegt het voort!

Richard Rothe, Doctor und Professor der Theologie und Grossh. Bad. Geh. Kirchenrath zu Heidelberg. Ein christliches Lebensbild auf Grnnd der Briefe Rothe's entworfen von Friedrich Nippold. Erster Band. Met einem Portrait in Stahlstich. Wittenberg. Verlag von Hermann Koelling. 1873.

Dem geschenkten Gaul, seht man nicht im Maul. Daarom zou

het een der leden van de Leidsche theologische Faculteit, waaraan dit werk zoo vriendelijk is opgedragen, slecht voegen daarvan een critiek te leveren. Toch, ook buiten deze overweging, zou ik niet weten, hoe een beoordeeling van Nippold's Rothe te geven. Men kan zich namelijk geen bescheidener arbeid denken, dan die van onzen vriend. Hij zelf vertoont zich bijna niet, als vreesde hij ook maar in het minst den lezer, bij het beschouwen van het beeld van zijn vereerden meester, in den weg te zullen staan. Telkens een enkel woord, om de vereischte data over de brieven op te geven of om opmerkzaam te maken op hetgeen daarin vooral onze aandacht verdient, dat is alles wat hij zich veroorlooft aan de gepubliceerde stukken toe te voegen. Hij laat zich niet door zijne bijzondere bekendheid met dit gedeelte der literatuurgeschiedenis verleiden tot uitweidingen, die zeker hoogst belangrijk hadden kunnen worden, — hij wil niets zijn dan de uitgever van de documenten waarin Rothe zelf verhaalt, wat er in zijn leven en in zijn hart is omgegaan. Toch, hoeveel werk moet het hem gekost hebben, om die schijnbaar onbeduidende rol te vervullen! Hij kon niet maar voetstoots laten drukken wat hem was toevertrouwd. Hij moest dat groot aantal brieven schiften en ordenen, hij moest beoordeelen wat geschikt was om aan het publiek te worden medegedeeld en daarin nog weer het minder belangrijke afzonderen van datgeen wat voor de karakteristiek van Rothe niet mocht ontbreken; hij moest gedeelten van verschillende brieven, die op hetzelfde onderwerp betrekking hadden, bij elkander brengen; hij moest zorgen, dat de zakelijke indeeling de synchronistische niet te veel belemmerde en omgekeerd dat de synchronistische geen te bont aanzien aan den inhoud gaf; — alles, een langdurig en vermoeiend werk, waarvan weinigen de waarde zouden erkennen, maar waarvan hij zich gekweten heeft, niet slechts met het talent, dat wij reeds uit de bewerking van Bunsen's leven kenden, maar ook met al de liefde die alles wat op Rothe betrekking heeft hem inboezemt. Ik kan mij voorstellen welk een genot het voor hem moet geweest zijn den man, voor wien hij zulk eene diepe vereering gevoelde, als het ware stap voor stap te volgen op zijn levensweg, aan den leiddraad van diens eigen bekentenissen in brieven, wier confidentieele aard waarborgt dat zij de zuiverste en volledigste uitdrukking van het gemoedsleven van den schrijver bevatten. Voor Nippold is deze uitgave een daad van piëteit geweest en, indien hij zich daarvoor veel moeite heeft getroost, hij heeft zich daarvoor rijkelijk beloond geacht door

de overtuiging, dat het groote publiek zoo eerst zijn Rothe zou leeren kennen en waardeeren.

Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat deze correspondentie niet alleen voor de kennis van Rothe van het hoogste gewicht is, maar dat daarin ook een aantal belangrijke bijzonderheden voorkomen over theologanten van denzelfden tijd. Mannen als Tholuck, Ullmann, Lücke en anderen, die wij grootendeels alleen kennen uit hunne geschriften, komen hier voor, zooals zij zich voordeden aan een tijdgenoot, die meestal van zijn oordeel over vrienden en bekenden geen geheim maakte. Het is waar, men moet daarbij in het oog houden, dat én hij die schreef én zij over wie hij schreef later ook niet dezelfden zijn gebleven, zoodat de vroeger geüite meening alleen waarde heeft als uitdrukking van de toenmalige denkwijze, maar als zoodanig is zij toch van belang voor de kennis van dien tijd. Rothe heeft behoord tot een generatie, die aan de Duitsche theologie een aantal uitnemende woordvoerders heeft geschonken, de mannen die door ons, eer wij Baur leerden kennen, als de groote meesters in onze wetenschap werden vereerd. Onder die nam hij een eerste plaats in, en reeds vroeg werd hij, om zijne bekwaamheden en zijn karakter, boven anderen onderscheiden. Zelf een der middelpunten vormende van de geestelijke beweging van zijn tijd, stond en kwam hij gedurig meer in aanraking met andere mannen van beteekenis, en in dat verkeer spiegelt zich het kerkelijk en theologisch leven van die dagen veel scherper af dan in de officieele documenten, die de schrijvers ons in hunne boeken hebben nagelaten.

Maar wij hebben deze opmerking niet noodig om algemeene belangstelling te durven vragen voor deze uitgave van Rothe's brieven. Het is genoeg, dat het brieven zijn van Richard Rothe. De meesten onzer zullen hem alleen uit zijne geschriften kennen, maar voor ieder, die deze gelezen heeft, zal zich aan zijn naam het denkbeeld verbinden van iets superieurs, een vereeniging van wijsgeerige diepzinnigheid met frissche oorspronkelijkheid. Zeker ook wel van iets duisters, dat het soms moeilijk maakt zijne bedoeling in scherpe omtrekken af te teekenen, maar, al rekent men hem dit niet als een deugd toe, niemand heeft er ooit aan gedacht het als een ostentatie van diepzinnigheid te beschouwen. Men wist, dat was onafscheidelijk van zijn persoon en die persoon was niet onder te brengen onder eene der bekende partijen of richtingen in de Duitsche theologie. Hij was een theologus sui generis, en dat hij een recht had om dat te

zijn, bleek uit het feit, dat elke partij er een eer in stelde, in een of ander opzicht zich op zijne denkwijze te kunnen beroepen. Maar aan die algemeene vereering voor den theologant, paarde zich bij hen, die hem persoonlijk kenden, nog een geheel andere piëteit voor den uitnemenden mensch, voor den man van zeldzamen edelen zin, wiens zedelijk overwicht ieder gevoelde, zonder dat het ooit iemand drukte, omdat het gepaard ging met een kinderlijken ootmoed. De »stille Stunden", die wij mede aan Nippold's hand verplicht zijn, geven ons den indruk van een gemoedsbestaan, waarin de eenvoudigste vroomheid en de diepzinnigste wereldbeschouwing tot een volmaakte harmonie schijnen samengesmolten, en wij kunnen begrijpen, dat een man, die zulke woorden in het hart en op de lippen droeg, in den kring zijner vrienden en leerlingen het voorwerp is geworden van eene bijna godsdienstige vereering.

Zulk een man, uit zijn eigen brieven, in zijn intiemste gemoedsleven te leeren kennen, is zeker een onderwerp, waarvoor men algemeene belangstelling mag verwachten. Ik althans heb dit boekdeel van c. 550 bladzijden gelezen, zonder dat het mij een oogenblik te lang is gevallen. Ik heb Rothe gevolgd uit het ouderlijk huis in Breslau naar de Universiteit van Heidelberg, toen naar die van Berlijn, daarop naar het seminarie van Wittenberg. Ik heb mij verplaatst in zijn werkkring als gezantschapsprediker te Rome, in zijn samenleven met Bunsen, eindelijk in de vervulling zijner wenschen, toen een aanstelling als professor te Wittenberg hem aan zijn vaderland en de studie wedergaf. De algemeene indruk, dien men van deze eerste periode van Rothe's leven ontvangt is die van een hoog ernstige persoonlijkheid, van iemand die zich onverdeeld toewijdt aan zijne levenstaak en voor wien het een behoefte is de dingen buiten zich en in zich te begrijpen. Rothe komt reeds aan de Academie als een studieman en eigenlijk is de studie het eenige wat hem wezenlijk belang inboezemt. Onwillekeurig kwam mij onder het lezen van de brieven uit Heidelberg telkens het tafereel voor den geest, dat Hase, in zijne »Ideale und Irrthümer" van zijn studententijd heeft opgehangen. Zij waren tijdgenooten; beiden waren zij aan de Academie tijdens het Wartburgfeest, in de dagen der Burschenschafte, toen het jonge Duitschland te vergeefs beproefde de vrijheid tegen de voortdringende restauratie te handhaven. Maar welk een verschil tusschen beiden! Terwijl Hase zijn geheele toekomst op het spel zet voor de groote nationale beweging die hem heeft aangegrepen, schrijft Rothe aan zijn vader daarover

deftige en verstandige brieven. Hij neemt kennis van die voorvallen, vormt daarover zijn oordeel met eene voor een jong mensch merkwaardige bezonnenheid en gaat weer aan zijn theologie, als ware alles wat hem daarvan afhield een lastig oponthoud. Sommigen zullen dat mogelijk in hem prijzen, maar ik moet erkennen, mijne sympathie behoort veel meer aan een student als Hase, dan aan zulk een als Rothe. Rothe is, volgens deze brieven, nooit recht jong geweest. Geen druk van uitwendige omstandigheden, zooals bijv. het geval was met Schleiermacher, heeft hem de onbezorgdheid der jeugd ontroofd. Zijn vader voorzag hem onbekrompen van het noodige. Maar hij was tevreden met zijn collegies, zijn boeken, zijn theologische vrienden; daarin ging zijn denken en leven op. Een duitsch geleerde, maar geen student.

Ik schroom het uit te spreken, maar vind toch geen vrijheid het te verbergen, dat het beeld van den briefschrijver, dat zich, onder het lezen van de brieven, in mijn geest heeft gevormd, mij eenigszins is tegengevallen. Ik zou geheele bladzijden kunnen vullen met aanhalingen van wezenlijk schoone woorden en treffende oordeelvellingen, die men te meer moet bewonderen als men denkt aan den jeugdigen leeftijd van den schrijver. Het spreekt van zelf, men wordt niet wat Richard Rothe later was, wanneer men zich niet reeds vroeger van de groote menigte heeft onderscheiden. Maar wat men zoekt in de correspondentie van een jong mensch, wat haar waardig maakt om later te worden uitgegeven, is toch niet in de eerste plaats zijn denkwijze over verschillende onderwerpen, allerminst, wanneer, zooals bij Rothe, er in later leeftijd een geheele verandering van inzichten is gevolgd. De belangstelling, waarmede men zulke brieven uit de jeugd van een groot man ter hand neemt, richt zich vooral op hetgeen men daarin hoopt te vinden voor de geschiedenis eener merkwaardige persoonlijkheid. Men vleit zich een ontwikkelingsproces te kunnen gadeslaan, waarin zich dadelijk een zekere eigenaardige virtuositeit vertoont, en waarin men allengs datgeen zal zien doorbreken, wat eenmaal 's mans grootheid zal heeten. Dat kan op verschillende wijze geschieden en het zou zeer onbillijk zijn eenzelfden maatstaf bij allen te gebruiken. Wie zal van een Rothe den ontwikkelingsgang van een Göthe of Lessing eischen, of zulk een frissche jeugd als die van Hase verlangen? Maar nemen wij een persoonlijkheid als die van Schleiermacher. Vraagt men, bij wien, bij Schleiermacher of bij Rothe, de levensomstandigheden gedurende den studententijd gunstiger waren voor

het uitslaan van de vleugelen des geestes, voor de vorming van een eigenaardige individualiteit, dan is zeker al het voordeel aan de zijde van Rothe. En toch, hoeveel minder vindt men dat bij hem! Geen enkele parallel zou ik weten te noemen voor Schleiermacher's bevrijding uit het Hernhuttersch piëtisme. Integendeel, in plaats van zelfbevrijding, vinden wij bij hem, als hij Heidelberg voor Berlijn verwisseld heeft, een wegzinken in de macht van het piëtisme, dat wezenlijk bevreemding wekt. Ja, wel een wegzinken schijnt het. Er blijkt niets van een inwendigen strijd, een crisis in zijn leven die hem het piëtisme in de armen voert; hij is altijd orthodox geweest en nu komt hij in een kring, waarin het piëtisme den toon aangeeft; daaraan geeft hij zich over, en niet ten deele. Het heeft mij getroffen in de latere brieven uit Berlijn, maar vooral in die uit het seminarie te Wittenberg, hoe geheel Rothe is opgegaan in de gewone piëtistische levensbeschouwing. Ik zocht daarin te vergeefs naar iets, dat een eigen oorspronkelijke opvatting van de dingen uit het piëtistisch oogpunt verraadde. De zelfmisleiding van elke voorkomende zaak aan den Heer ter beslissing voor te leggen terwijl men toch natuurlijk eindigt met datgeen te kiezen of te doen wat men zelf voor het best houdt; de smakeloosheid in het zoeken van uitdrukkingen voor de innigheid des geloofs; de hardheid in het veroordeelen van zulken, wier deugden men moet bewonderen maar die niet tot de geestverwanten behooren; in dit alles verheft Rothe zich niet boven de vulgaire type van den piëtist. Vooral in het laatste, in het hooghartig oordeel over andersdenkenden gaan de brieven uit Wittenberg en ook nog die uit Rome soms zoo ver, dat ik mij onder het lezen herinneren moest, dat deze jonge mensch toch Richard Rothe geworden is. Gedurende het verblijf te Rome, vooral in den laatsten tijd, komt daarin reeds een duidelijke verandering. De schrijver wordt vrijer in zijne opvattingen, de terminologie wijzigt zich, al draagt zij ook nog den stempel van piëtistische orthodoxie. Waarschijnlijk heeft het Rothe vooral goed gedaan eenige jaren buiten theologische omgeving te leven en den invloed te ondergaan van al de vreemdsoortige elementen, waaruit zijn omgang te Rome was samengesteld. Althans, nu hij als professor naar Wittenberg teruggaat is hij dezelfde niet meer als toen hij het seminarie daar verliet. De tijd is gekomen, waarin die ontwikkeling een aanvang zal kunnen nemen, die hem tot een der eerste mannen in het duitsch Protestantisme zal maken.

Voor die onderstelling, dat deze eerste periode ons den wezenlijken Rothe nog niet te zien geeft, zou ik meer bewijzen uit de brieven kunnen noemen. Een paar trekken wil ik hier slechts even aanstippen. Vooreerst, dat Rothe in dezen tijd hoegenaamd geen oog gehad heeft voor de beteekenis van Schleiermacher en nog veel minder hart voor diens persoonlijkheid. Te Berlijn heeft hij zijne collegies gevolgd, zijne preeken gehoord, zelfs aan een meer vertrouwelijk privatissimum deelgenomen, en Schleiermacher heeft hem opgemerkt en gewaardeerd, maar Rothe laat zich niet winnen. Hij spreekt over Schleiermacher met een zekeren tegenzin. En dat niet alleen. Maar het blijkt nergens, dat hij gevoeld heeft wat Schleiermacher was. Hij geeft de voorkeur aan Neander. Bij het gros der studenten was dat zeer goed te begrijpen, maar dat het bij hem evenzoo was, is alleen daaruit te verklaren, dat Rothe toen nog niet Rothe was. Een ander voorbeeld. De jonge gezantschapsprediker, onlangs gehuwd, reist met zijne vrouw naar Rome, om daar zijn ambt in de eeuwige stad te aanvaarden. Is er een levenstoestand denkbaar, meer geschikt om den geest op te wekken en voor levendige indrukken vatbaar te maken? Rome te zien, daar heen te gaan toegerust met al de kennis die noodig is om zich de beteekenis van Rome in de wereldgeschiedenis helder voor den geest te stellen, daar te worden gewacht in een werkkring, geheel aan eigen neiging beantwoordende, een werkkring waarin naar alle zijden de gelegenheid zal openstaan om te genieten van hetgeen Rome den beschaafden mensch van hooger levensgenot kan aanbieden; — wat zou natuurlijker zijn, dan dat de doorgaans zoo kalme toon der brieven zich tot opgewonden lyriek verhief bij de beschrijving van de eerste schreden op dien gewijden grond? Ach! deze theologant schrijft van dat gedenkwaardig oogenblik in zijn leven alleen de volgende woorden in zijn dagboek: »Rom hatte für mich »kein anderes Interesse, als das, welches das erste beste Dorf für »mich gehabt haben würde, nach dem ich als Pfarrer geschickt »worden wäre." Is dat Richard Rothe?

Neen, waarlijk de echte Rothe moet nog komen in hetgeen Nippold ons in zijn tweede deel zal geven. Men zou kunnen vragen, of daarin geen aanleiding was geweest, om deze eerste mededeelingen iets meer samen te trekken. Maar veel meer ligt het voor de hand, den wensch uit te spreken, dat onze vriend spoedig met het vervolg van zijn arbeid gereed moge zijn en wij hem dan mogen danken niet alleen voor al de moeite aan dit werk besteed, maar

ook voor hetgeen wij aan hem verschuldigd zullen zijn voor de vereering van zijn edelen vriend.

Bij de aankondiging van Nippold's werk over Rothe wensch ik tevens nog een kleine literarische schuld aan hem af te doen. Ik heb namelijk vroeger verzuimd melding te maken van zijn geschrift over onze Nederlandsche Oud-Katholieken, onze zoogenaamde Jansenisten. In 1872 heeft hij te Heidelberg bij Fr. Bassermann uitgegeven: *die altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht. Geschichtliche Parallele zur altkatholischen Gemeindebildung in Deutschland.* Het is een werk van betrekkelijk geringen omvang, maar waarin de schrijver alles gegeven heeft wat men kan wenschen om zich op de hoogte te stellen, zoowel van het verleden van het Jansenisme, als van de verhouding waarin het tot de oud-Katholieke beweging in Duitschland is gekomen. Nippold was hier op een terrein hem reeds sinds jaren bekend, zoowel door eigen historische studie als door persoonlijke betrekking tot de mannen die in den laatsten tijd zoo op den voorgrond getreden zijn. Hierdoor verklaart zich het gemak, waarmede hij de uitgebreide literatuur over het onderwerp hanteert. Hij is daarin te huis, zooals mogelijk niemand hier, en hij heeft bovendien het voorrecht gehad van de hoofdpersonen in den tegenwoordigen strijd confidentieele mededeelingen te ontvangen, waardoor hij betrekking tusschen de Duitsche en de Nederlandsche Katholieken uit de meest anthentieke bronnen heeft kunnen toelichten. Die opgaven hebben te meer waarde nu het Duitsche oud-Katholicisme den beslissenden stap gedaan heeft, tot de keuze van een eigen bisschop is overgegaan, en de benoemde, Prof. Reinkens, de wijding van het Nederlandsch Episcopaat heeft ontvangen. Het is daarom ook volstrekt nog niet te laat om met nadruk de aandacht onzer lezers te vestigen op dit degelijk en met warmte geschreven boek, dat, nevens het bekende werk van Bennink Jansonius, een eervolle plaats inneemt in de wetenschappelijke behandeling van een deel der nieuwe kerkgeschiedenis, waarvoor men met recht bij ons publiek, en nu meer dan ooit, levendige belangstelling mag verwachten.

L. W. E. Rauwenhoff.

OVER DE GESCHIEDENIS DER OUDE GODSDIENSTEN, HAAR METHODE, GEEST EN BELANG [1]).

Men spreekt wel van rijken, die met hun schatten geen raad weten. Valt het ons ook moeilijk, ons in den toestand van die ongelukkige gelukkigen te verplaatsen, ik gevoel er op dit oogenblik al het pijnlijke van. Niet dat ik mij, zelfs figuurlijk gesproken, onder de rijken zou willen rangschikken; het zou mij slecht passen. Maar de wetenschap, aan wier beoefening ik mijn krachten gewijd heb, biedt mij rijke stof, en de uren, waarin ik daarvoor uw aandacht mag vragen, zijn slechts weinige. De keus van onderwerpen, die de wetenschap van den godsdienst ter behandeling aanbiedt, is zeer ruim, maar de tijd, die niet door andere, voor u ten minste even noodzakelijke, lessen wordt ingenomen, is zeer beperkt. Daarom heb ik, na rijp beraad, moeten besluiten, om mij in dezen cursus tot het onderwijs in de geschiedenis der oude godsdiensten te bepalen. Ik wil niet ontkennen, dat het mij eenige moeite gekost heeft. Veel aantrekkelijker was het voor mij, de ontwikkelings-geschiedenis van den godsdienst met u te doorloopen; hem te volgen van zijn eerste zwakke beginselen tot zijn hoogste openbaringen, van het ruwe fetisisme en spiritisme der natuurvolken of van de sporen eener nog oorspronkelijker godsvereering af, totdat het godsdienstig gemoed in de wereldreligiën de vleugelen uitslaat en er naar streeft zijn geloof aan de geheele menschheid mee te deelen. Zietdaar wat mij boven alles toelachte. Maar ik zou te voorbarig zijn geweest. De overtuiging, dat zulk een

[1]) Toespraak bij de opening der lessen in de geschiedenis der oude godsdiensten, gehouden den 24 September 1873.

beschouwing alleen vruchtbaar kan zijn voor hem, die een voldoende kennis van de godsdiensten als historische verschijnselen bezit, hield mij terug. Het onderzoek van de geschiedenis der oude, d. i. der nationale in tegenoverstelling der wereld-godsdiensten moet voorafgaan. Eenige opmerkingen over den weg dien wij daarbij zullen inslaan, den geest die ons daarbij zal leiden en het belang dat de kennis dezer geschiedenis bijzonder voor den christelijken theoloog heeft, mogen heden dat onderzoek bij u inleiden.

Als ik spreek van den weg, dien wij bij de beoefening van de geschiedenis der oude godsdiensten moeten inslaan, dan bedoel ik niet alleen de orde, die wij daarbij moeten volgen. Is ons doel een ontwikkelings-geschiedenis van den godsdienst te geven, dan moeten wij beginnen met het opsporen van den oudsten, tevens laagsten godsdienstvorm, zooals die in de godsdiensten der natuurvolken nog gebrekkig voortleeft, om vandaar, zonder op de tijdsorde te letten of de verwantschap der volken in aanmerking te nemen, steeds hooger op te klimmen. Daar moet alles naar de meerdere of mindere ontwikkeling worden gerangschikt. Daar gaan de germaansche of skandinavische godsdienst, zooals die in het begin onzer jaartelling nog bloeide, aan den godsdienst van Zarathustra, de vedische aan den veel ouderen egyptischen, de hedendaagsche godsvereeringen van Afrika en Polynezië aan die der oude Mexikanen en Peruanen, de arabische die tot Mohammed heerschte aan die van het Israël der profeten vooraf. Hier volgen wij den zuiver historischen weg. In een geschiedenis der oude godsdiensten vangen wij aan met dien godsdienst, die uit de oudste monumenten gekend wordt, den egyptischen, waarop de babylonisch-assyrische met zijn verwanten van-zelf volgen moet. Gingen wij alleen met de tijdsorde te rade, dan moest daarna de chinesche godsdienst worden behandeld. Doch Chamieten, Semieten en Indo-Europeanen zijn te nauw verwant als leden van hetzelfde Kaukazische of Middellandsche ras, om door een geheel ander ras van elkander gescheiden te worden. De arische godsdiensten, met den vedischen te beginnen, moeten dus in onze geschiedenis onmiddellijk op de semietische volgen. Dan eerst komt de chinesche en de oud-japansche aan de beurt, terwijl de laatste plaats behoort aan die godsdiensten, die eigenlijk geen geschiedenis bezitten en ons alleen door de berichten van vroegere en latere reizigers en kolonisten bekend zijn. Ik beschouw deze orde als de meest rationeele en prak-

tische, zonder haar echter voor de eenig ware te houden. Het vraagstuk is hoofdzakelijk van formeelen aard en daarom van ondergeschikt belang.

Met den weg, dien wij bij ons historisch onderzoek moeten bewandelen, bedoel ik de methode. En dan spreek ik als mijn gevoelen uit, dat van de twee methoden, waaruit wij kunnen kiezen, de eene, de filologisch- en ethnologisch vergelijkende voor ons doel onvoldoende, de tweede, die de eerste echter niet buitensluit, de vergelijkend-historische, die is, welke door ons moet worden toegepast.

De linguistisch-ethnologische methode behandelt de godsdiensten als vraagstukken der taal- en volkenkunde. Zij zoekt de afleiding en oorspronkelijke beteekenis van de namen der goden en heilige zaken, poogt de grillige verhalen der mythologie — die niets anders dan een taalverbastering is voor sommigen — in kwalijkbegrepen natuurschilderingen op te lossen, gaat de verbreiding van dezelfde voorstellingen en gebruiken bij verschillende volken na, om zoo bij de minst ontwikkelde stammen, in het verstands- en gemoedsleven der natuurvolken, de verklaring dier begrippen en inzettingen te vinden en haar oorspronkelijke bedoeling te verstaan. Ik zal deze studiën niet geringschatten of overbodig noemen, al is dit jongste kind onzer wetenschap: het onderzoek naar de oorsprongen, wel eenigszins haar bedorven kind geworden, waarvoor de andere soms onbillijk worden achtergesteld. Belangrijke en verrassende uitkomsten heeft dat onderzoek reeds geleverd en veel wat duister was in de mythen en gebruiken der oudheid opgehelderd. De vragen naar verwantschap en oorsprong, waarover men zich vroeger niet bekommerde, zijn van het hoogste gewicht. En de geschiedschrijver van den godsdienst, die zich daarmee niet inlaat, die linguistiek en ethnologie niet als twee zijner voornaamste hulpwetenschappen beschouwt, vervult zijn taak slechts gebrekkig en sluit moedwillig het oog voor een licht, dat hem bij zijn nasporingen van grooten dienst kan zijn.

Maar voor ons doel is deze methode onvoldoende. Zij ontleedt de godsdiensten, en dat moet geschieden, zullen wij ze in hun wording en verwantschap leeren verstaan: dat is even noodig voor ons als de vergelijkende anatomie voor den anthropoloog. Ons doel evenwel is niet slechts de godsdiensten te ontleden, maar als levende organismen te kennen. Daartoe

wordt nog iets anders vereischt dan etymologie van namen en aanwijzing van de oudste beteekenis der gebruiken. Daartoe is het niet genoeg te weten wat de eene of andere godheid, te oordeelen naar de afleiding van haar naam, in overoude tijden moet geweest zijn, maar wat het volk, dat die godheid aanbidt, in de verschillende tijdperken van zijn bestaan, omtrent haar gedacht en geloofd heeft; niet genoeg te kunnen zeggen, uit welke kinderlijke begrippen het een of ander godsdienstig gebruik is voortgesproten, maar welken zin het volk, waarbij we dat gebruik in zwang vinden, daaraan zelf heeft gehecht.

Een paar voorbeelden zullen duidelijk maken, wat ik bedoel. Aan het hoofd van den griekschen Olympos staat Zeus, *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. Het Grieksch zelf antwoordt niet op de vraag, wat deze naam beteekent. Maar de vergelijkende taalkunde komt ons te hulp. Deze zelfde god, wiens naam de Grieken aanriepen zonder hem te verstaan, die bij de Romeinen als Jupiter, bij de Germanen als Zio of Tiu werd vereerd, komt als Dyu (Dyaus) in de oudste oorkonden van het arische ras, in den Veda voor. En daar is het niet moeilijk, den naam te verklaren: *dyu* of *dyaus* is de schitterende, de heldere hemel als godheid aangebeden. Uitmuntend! Dat geeft licht! Dat zal ons menigen mythe, dien de Griek van zijn Zeus wist te verhalen, duidelijk maken. Maar als ik nu, „met dat licht tevreden," op de vraag: wie is deze Zeus, dien van Homeros af al de dichters der Hellenen bezingen? eenvoudig ten antwoord wilde geven: Zeus is de heldere hemel! — dan zou ik toonen van den schoonsten der oude godsdiensten al zeer weinig te verstaan. Hij was dat eens, zonder twijfel, en zelfs in de verhevenste voorstellingen die de Grieken van hem geven, schemert dat nog altijd door; maar voor den vromen Griek zelfs in de homerische sagen was hij vrij wat meer dan natuurgod, evenals Jahveh, eens hemelgod gelijk Zeus, reeds voor Samuel geen zuivere natuurgod meer was. En het is de taak der geschiedenis, te onderzoeken, wat deze goden waren, niet slechts in een overouden voortijd, maar ook en vooral in de dagen toen hun dienst zijn toppunt van ontwikkeling had bereikt.

Of, om gebruiken te noemen: bij hoeveel volken, natuurvolken niet alleen maar zelfs beschaafde, vinden wij menschenoffers; hoe algemeen verbreid is het symbool van reiniging met water als een afwassching van zonden; de oorsprong van beide gebrui-

ken is zeker in animistische voorstellingen, in het geestengeloof te zoeken; maar zal men nu meenen met het aanwijzen van dien oorsprong, van die gedachte die aan de invoering van deze gebruiken eens ten grondslag strekte, ook het menschenoffer in Israël of het weduwenverbranden onder de latere Hindus of den christelijken doop te hebben verklaard?

De historische methode leert de tijden, de trappen van ontwikkeling, den aanleg en den geest der verschillende volken onderscheiden en ook daar, waar de oorspronkelijke eenheid van twee godheden, twee godsdiensten, twee gebruiken of plechtigheden voldoende bewezen is, niet voorbij te zien wat daarvan in den loop der eeuwen is geworden; hoe die twee godsdiensten zich elk op zijn eigen wijs, misschien wel in tegenovergestelde richting hebben ontwikkeld; hoe van die twee goden de een misschien een gemeene natuurgod gebleven is, terwijl de andere door 't vroom gemoed en de dichterlijke, scheppende fantazie steeds hooger verheven, de god der goden, ja, de almachtige Schepper van 't heelal, de eenige oorsprong van alle leven is geworden; hoe dezelfde oude plechtigheid hier de vroegste beteekenis niet verloor, daar tot een zinledig gebaar afdaalde, alleen uit eerbied voor de overlevering in stand gehouden, ginds, door een hoogeren geest gewijd, het symbool werd voor een waarheid, een gedachte, waarvan degenen die haar eenmaal instelden zelfs niet droomden. Ons eerste werk bij de behandeling van elken godsdienst moet zijn te vragen, wat die godsdienst van zichzelf getuigt, wat hij is in de eeuwen van zijn historisch leven, dan eerst onderzoeken wij verder en pogen wij uit te maken wat hij eenmaal was in zijn vóórhistorisch bestaan, uit welke eenvoudige beginselen hij is voortgekomen. Eerst moet elke godsdienst uit zijn eigen oorkonden gekend worden, dan eerst klimmen wij hooger op tot datgene wat die oorkonden niet vermelden en wat slechts uit vergelijking met verwante godsdiensten blijkt. En wat van elken godsdienst als geheel geldt, dat is ook van toepassing op iedere bijzondere godheid en ieder godsdienstig gebruik. Van iederen god moeten wij allereerst trachten te weten, wat zijn eigen aanbidders van hem dachten en geloofden, hetgeen in den regel uit ondubbelzinnige uitspraken, uit de lofzangen hem gewijd, de gebeden tot hem gericht, genoegzaam blijkt; dan is het tijd, hetzij door vergelijkende taalkunde uit zijn naam, hetzij uit de symbolen, waarmee hij

omringd werd, op te maken, aan welke als goddelijk vereerde natuurmacht of natuurverschijnsel hij vroeger beantwoordde; en zoo 't ons gelukt is, dit te ontdekken, dan moet gezocht worden naar het logisch verband tusschen de oudere en de latere voorstelling en verklaard, hoe deze zich uit gene heeft ontwikkeld. Aan deze drieledige taak kan de geschiedschrijver van een godsdienst, wanneer hij de godsdienstleer van een volk wil uiteenzetten, en dus als mytholoog of theoloog — noem het zoo gij wilt! — zich evenmin onttrekken als hij, die de geschiedenis eener taal wil beschrijven of een wetenschappelijk lexikon samenstellen.

Zoo, om een voorbeeld te noemen, bekleedt in de mythologie der Egyptenaren hun god Thuti, wiens naam de Grieken Thôt noemen en die later als de driemaal groote Hermes zulk een hoogen roem ook buiten Egypte verkreeg — in de egyptische mythologie, zeg ik, bekleedt Thôt een zeer voorname plaats. Moet ik nu zeggen, wat Thôt is, dan zou ik zeer verkeerd doen te beweren: Thôt is de maan. Zeker is hij dat, oorspronkelijk althans. Maar een Egyptenaar uit de historische tijden, niet alleen de Thutmessen de XVIII[e] dynastie die zich naar hem noemden, maar ook een uit veel vroeger eeuwen, zou u vreemd hebben aangezien, zoo gij zijn god dus verlaagdet. Hij zou u zeggen, dat Thôt een machtige god was, in de schatting van zijn vereerders de hoogste, gods des woords, der geleerdheid, der schrift, der tijdrekening, van alles metéénwoord waarbij de intelligentie werkzaam is, degeen die aan de vromen in het doodenrijk de macht tot spreken hergeeft, gelijk hij eens Osiris zelf deed, de geleider der afgestorven zielen en de schepper der wereld zelf. Dat is de plaats van dezen god in het egyptische pantheon. Natuurgod was hij daar niet meer, want hij was van de natuur losgemaakt, althans boven haar verheven. Vragen wij nu verder, dan wordt het duidelijk, niet uit zijn naam die nog onverklaard is, maar uit de voorstelling die de kunst van hem gaf en die niet veranderd mocht worden, dat hij steeds met de maan in zekere betrekking bleef, en wij mogen gerust daaruit afleiden, dat hij eens maangod was en niets meer. Staat dit vast, dan moeten wij pogen duidelijk te maken, hoe uit dien natuurgod de god des geestes en des woords is geworden, hoe al die hooge eigenschappen en werkzaamheden hem later toegeschreven, haar verklaring vinden in zijn oude beteekenis als god der maan; iets wat in dit geval zeker niet heel moeilijk is.

Op deze wijs, M. H.! bekomen wij geschiedenis; werkelijke geschiedenis, geen fantazie; op deze wijs alleen!

Men heeft wel gezegd, dat althans een deel der godsdienstgeschiedenis, de verklaring der mythen en de bepaling van het wezen der goden, louter willekeur, een spel der fantazie is en niets meer. Ik wil niet ontkennen, dat de mythologen dikwijls grond geven tot die beschuldiging. Als de een de geheele mythologie uit het onweder, de ander uit de zon wil afleiden, een derde overal dageraadsgoden ziet; als de een — om weder egyptische goden te noemen — Osiris voor de maan, de ander hem voor de zon verklaart, als Hathor volgens Wilkinson de nacht en de morgenster, volgens Mariette oorspronkelijk de pupil van het zonne-oog is; dan denkt men licht aan willekeur en zou men geneigd zijn een vak van kennis, waar alles alles beteekenen kan, den naam van wetenschap te ontzeggen. Maar dat komt alleen daarvandaan, dat men de historische methode niet streng genoeg toepast; dat men verklaren wil voordat men nog de moeite genomen heeft een voldoend aantal gegevens te verzamelen en wat de geloovigen zelven omtrent hun goden dachten uit hun eigen uitspraken af te leiden; dat men godsdiensten, die zich reeds van den natuurdienst hebben losgemaakt, zich althans voor een deel daarboven verhieven, nog als natuurgodsdiensten behandelt. Niet van alle goden der oude volken kunnen wij de oorspronkelijke beteekenis vaststellen. Is die uit de etymologie van den naam of uit de onveranderlijke symbolen eener godheid onweerlegbaar gebleken, dan beschouwen wij dat als groote winst en moeten wij er rekening mee houden. Maar is zij niet duidelijk, omdat de naam van den god niet kan worden verklaard en zijn symbolen dubbelzinnig zijn, is zij niet bewezen, dan moeten wij ons onthouden er eene te verzinnen. Dan zij het ons genoeg uit de woorden van zijn vereerders op te maken, wat hij voor hen was, en moet het ons geen moeite kosten te belijden, dat wij niet weten uit welk natuurverschijnsel hij ontsproot.

Zietdaar de methode, die wij bij ons onderzoek willen toepassen. Zij alleen voert ons tot ons doel. Dat doel is de godsdiensten te kennen zooals zij zijn, zooals zij zich in den loop der geschiedenis voordoen, niet zooals zij in vóórhistorische tijden waren; dat doel is, ze te kenschetsen naar hun aard en ontwikkeling. En het karakter van een godsdienst wordt bepaald,

niet door uitwendige vormen, waarin hier een geheel andere zin gelegd wordt dan elders, maar door den geest die zich in die vormen openbaart, door de gedachte die zich in de voorstellingen en leerstukken uitspreekt. Tot dien geest, tot die gedachte moeten wij pogen door te dringen. Daarom zullen wij niet met haastigen tred voortspoeden. Langzaam, behoedzaam schrijden wij vooruit, zonder ons in onbeduidende bijzonderheden te verdiepen, maar ook zonder het overgeleverde gedachteloos aan te nemen. Een wijd gebied ligt voor ons; wij kunnen het vluchtig doorvliegen, wij kunnen ons gedurig noodeloos ophouden, maar wij willen noch het een, noch het ander; wij willen het doorreizen ten einde het grondig te leeren kennen, doch steeds gedachtig, dat wij verder moeten. Een oppervlakkige voorstelling van 't geheel kan men zich gemakkelijk door de lezing van eenige boeken verwerven, maar zij beduidt niets; wat geven ons namen en klanken, die wij toch niet verstaan? Die kennen wil, moet geduld hebben.

Over den geest, die bij het geschiedkundig onderzoek der oude godsdiensten moet heerschen, kan ik korter zijn, dan over de methode. Toch zal 't niet overbodig wezen, ook hierover een enkel woord te zeggen.

Twee richtingen staan hier tegenover elkander, en bij geene van beide sluiten wij ons aan. De voorstanders der eene zien in de oude godsdiensten, die zij nog steeds met den door sektegeest uitgevonden naam van „heidensche" noemen, niets dan afdwalingen van een oorspronkelijke, zuiverder openbaring, die door de eene of andere oorzaak vergeten en verwaarloosd werd; of, indien zij al dit dogma niet aanhangen, bijgeloovigheden, afgoderij, mislukte pogingen van de menschelijke rede, die, zonder goddelijk licht, het oneindige wil zoeken. Eén volk der oudheid had de waarheid, en toen dit volk in arren moede haar hoogste openbaring in Christus verwierp, werd zij het uitsluitend eigendom der Christenen; al wat daarbuiten ligt, al wat niet door profeten en apostelen is overgeleverd, is dwaling. Treffen zij ook bij die arme, blinde heidenen waarheden aan, die gemeenlijk voor specifiek christelijk of joodsch worden gehouden, dan spannen zij alle krachten in, om te bewijzen, dat zij die slechts op de eene of andere wijs van de Hebreën kunnen ver-

kregen hebben. Pantheïsme is het tooverwoord waarmee zij alle polytheïsme verklaren, natuur- en wereldvergoding, die het schepsel met den Schepper gelijkstelt. Behoef ik te zeggen, dat op dit standpunt van geen billijke beoordeeling der oude godsdiensten sprake kan zijn? In de laatste jaren zijn de aanhangers dezer sectarische beschouwing zeer verminderd. Maar dat zij nog bestaan bewijst de geleerde en onvermoeide François Lenormant, wiens *Histoire Ancienne de l'Orient* een ten deele zeer verdiende belangstelling gewekt heeft, omdat zij de nieuwste uitkomsten der oudheidkunde op dit gebied in aangenamen vorm samenvat, maar, om het vooroordeel dat den schrijver beheerscht, voor de godsdienstgeschiedenis van het Oosten geheel onbruikbaar is.

Was het louter reactie tegen de genoemde richting, of was het een sceptische tijdgeest, die een andere eenzijdigheid in 't leven riep? Ik zal het niet beslissen. Maar zeker is, dat sints een halve eeuw en langer niet weinigen de geschiedenis der oude, en bijzonder der natuurgodsdiensten alleen schijnen te beoefenen om zich daaruit wapenen tegen het Christendom te smeden. De dwaasheden van hen, die, op grond van zekere oppervlakkige gelijkenis tusschen sommige godsdienstgebruiken der Wilden en de christelijke symbolen, den verhevensten der wereldgodsdiensten met de natuurgodsdiensten op ééne lijn stelden, behooren tot de geschiedenis; slechts enkelen, die van historische kritiek geen flauw begrip hebben, zooals de Heer Bastian van Berlijn, vermaken zich nog met uitvallen in dien geest. Ik geloof niet, dat thans nog een wetenschappelijk man in ernst zou willen beproeven, de historie van Jezus in een zonnemythe op te lossen, al wortelen de legenden waarmee de levensbeschrijving des Meesters werd doorweven in de mythologie; zulke dolzinnige stelsels kwijnen thans nog alleen in de onderste lagen der letterkunde voort. Maar een zekere neiging, om het polytheïsme der Aryers ten koste van het semietische monotheïsme te verheffen, de oostersche godsdiensten, het grieksche humanisme, bijzonder het Buddhisme gunstig tegen het Christendom te doen afsteken, is bij sommige schrijvers van den jongsten tijd al te duidelijk merkbaar. Ik acht deze partijdigheid even gevaarlijk als de straks genoemde, omdat zij even eenzijdig en even onbillijk is en maakt, dat wij ons van de godsdienstige ontwikkeling geen juist begrip kunnen vormen. Het is een meten met

tweeërlei maat. Met de idealen der oude volken wordt niet het christelijk ideaal, maar de gebrekkige verwezenlijking van dat ideaal in de christenwereld vergeleken. De bijgeloovige voorstellingen en praktijken die, uit de oude volksgodsdiensten in het Christendom overgegaan, onder de laagste klassen onzer maatschappij nog voortleven, worden als vruchten van het Christendom tegen de verheven denkbeelden van de ontwikkelden en wijsgeeren der oudheid overgesteld en daardoor stilzwijgend geoordeeld. Men gevoelt hoe rechtvaardig zulk een oordeel is! Maar men gevoelt ook, wat er worden moet van een in dien geest geschreven historie!

Men versta mij wel. Ik bedoel volstrekt niet, dat iemand, die met warme liefde het Christendom aanhangt, daardoor ongeschikt zou wezen een geschiedenis der oude godsdiensten te schrijven; noch ook dat iemand, die het dichterlijk polytheïsme der Aryers hooger stelt dan het strenge monotheïsme van Israëlieten en Arabieren, dat, door bijzondere omstandigheden ontwikkeld, nochtans ontegenzeglijk in het semietisch karakter wortelt, of die meent, dat het Buddhisme werkelijk de voorkeur verdient boven het Christendom, dit gevoelen niet zou mogen uitspreken en verdedigen. Ik bedoel alleen, dat een geest van ingenomenheid voor of tegen een bijzonderen godsdienst een vooroordeel is, dat de wetenschappelijke beoefening der godsdienstgeschiedenis verhindert. Ik wil niet, dat onze wetenschap in apologetiek of polemiek ontaarde. Ik wil niet, dat zij verlaagd worde tot een middel, om hetgeen men zelf het beste acht te verheerlijken, of zijn tegenzin tegen den onder ons heerschenden godsdienst te luchten. Ik wil, dat men een open oog hebbe voor het goede en schoone, waar men het vindt, en niet schrome afdwalingen en misbruiken, bijgeloof en bekrompenheid overal af te keuren. Ik wil eenerlei maat en eenerlei gewicht. Ook de oude godsdiensten hebben recht op waardeering; ook de godsdienst waarin wij zijn opgevoed en die ons dierbaar is, moet de vuurproef der kritiek kunnen doorstaan. Die onpartijdigheid vordert, eischt geen onverschilligheid.

De geest die ons onderzoek kenmerkt — en het is mijne schuld niet, dat deze oude waarheid nog altoos moet worden herhaald — de geest waarin wij arbeiden zij de echt-wijsgeerige, die zich boven partijen en secten verheft, de geest der onbevooroordeelde, belanglooze waarheidsliefde. Die de waarheid

liefheeft vindt haar, ook waar zij voor den oppervlakkigen blik is verscholen, herkent haar in ieder gewaad, begroet haar met vreugde, ook in den gebrekkigsten vorm. En bij die waarheidsliefde moet menschenliefde, belangstelling in den mensch en in de menschheid zich voegen. *Nil humani alienum.* Die door dezen geest bezield is, is alleen in staat zich te verplaatsen op een standpunt van ontwikkeling, dat hijzelf reeds te boven is, zich in te denken in de kinderlijke beschouwingen van vroegere geslachten of minder ontwikkelde volken. Het is niet alles schoon en liefelijk, niet alles rein en verheven, wat de godsdienstgeschiedenis te aanschouwen geeft, maar belangwekkend en leerzaam is zij overal. Het is de mensch, de mensch in zijn hoogste aspiratiën, onder veel afdwalingen en struikelingen maar onvermoeid zoekend naar het oneindige, het is de mensch in 't geen hem meest verheft, waarvan zij verhaalt, en „the proper study of mankind is man!"

In deze uitspraak van den engelschen dichter ligt reeds opgesloten, van hoeveel belang de geschiedenis ook der oude godsdiensten is voor hem, die den mensch wil leeren kennen. Maar ik wil niet bij deze algemeenheid blijven stilstaan.

Men heeft in allen ernst aan 't belang van de geschiedenis der oude godsdiensten getwijfeld. Daaruit kunnen wij den wezenlijken godsdienst niet leeren kennen, heet het. „Wat vinden wij op den weg van dit onderzoek anders," zoo vraagt men (Bastian, *Besuch an S. Salvador*, 326 en 343) „dan de afgetrokken stelsels der scholen of de opsieringen der dichters? niet de eigenlijke volksgodsdiensten, die overal uit het diepe verlangen der menschelijke natuur zijn voortgesproten." En men spot met den student van 't Noorden, die met zijn lucifer zijn lamp aansteekt, de boeken van een verleden tijd voor zich openlegt en nu Ptah in Hephaestos gaat zoeken of vergelijkingen tusschen Vesta, Behram en Agni instelt, in plaats van den vuurdienst te bestudeeren bij de volken, waar hij nog altijd leeft.

Ik moet er met alle kracht tegen opkomen. Men zal mij wel niet verdenken van geringschatting eener studie, wier hoog gewicht, wier dringende noodzakelijkheid ik heb pogen aan te toonen: ik bedoel de studie der natuurgodsdiensten. Die zich van den oudsten godsdienst en den oorsprong van allen godsdienst

eene eenigszins bevredigende voorstelling wil vormen, moet zich vooral aan het onderzoek van de religiën der wilde volken wijden. Maar die met de oplossing van dit eene vraagstuk niet tevreden is, die weten wil hoe uit deze nederige kiemen het hoogere en zelfs het hoogste op dit gebied zich heeft ontwikkeld, die moet de oorkonden der geschiedenis raadplegen. Men wil datgene wat uit het innig verlangen van 't menschelijk gemoed is voortgekomen, en versmaadt daarom de Veda's en Avesta's, die slechts afgetrokken stelsels der priesters of fantazieën der dichters geven. Maar is ook die theologie, die dichterlijke mythologie niet uit datzelfde verlangen geboren? Zijn de stoute idealen der dichters, de verheven bespiegelingen der denkers geen uitingen van hetgeen er omgaat in het vroom gemoed? De kleine kiem wekt onze belangstelling, maar wij bewonderen den trotschen eik, die er uit opwies, en in zijn schaduw voelen wij ons verkwikt. Wij zien niet met minachting neder op het stamelen van het kind, dat ons door zijn naieveteit bekoort, maar wij sluiten daarom het oor niet voor het lied van den bezielden zanger, die, omdat hij meester van de taal is, zich meester maakt van ons gemoed. Uit de volksgodsdiensten is veel te leeren, maar uit hetgeen rijker begaafden en hooger ontwikkelden van dien volksgodsdienst gemaakt hebben, althans niet minder. Uit het laatste alleen kan men zien, wat een volk werkelijk is en beteekent, omdat deze begaafden en ontwikkelden slechts de tolken van het beste deel hunner natie zijn geweest.

Ik mag hier de woorden van Friedrich Müller (*Allg. Ethnographie*, 510) tot de mijne maken: „Bij de beoordeeling van een volksgeest leveren altijd slechts de hoogste geesten van een volk den maatstaf, als de marksteenen, die aanduiden, hoever een volk kan komen, doch niet het gedachteloos gepeupel, dat geboren wordt en sterft, en datgene, wat men het als 't gevoelen der meerderheid voorhoudt, gansch gewillig aanneemt..... Is soms de maleische boer wezenlijk onderscheiden van den russischen? En zal iemand daaruit willen afleiden, dat de begaafdheid van den maleischen geest met die van den russischen in niets verschilt? Alzoo niet in datgene wat de grieksche en hebreeuwsche boer gedacht heeft, maar in datgene wat, en nog meer in de wijs waarop, de grieksche en hebreeuwsche denker geleerd heeft, is het onderscheid van den helleenschen en semietischen volksgeest te zoeken."

Zoo is het inderdaad, en wat hier in het algemeen wordt gezegd is ook in 't bijzonder op den godsdienst van toepassing. De lagere klassen gelijken overal op elkander. Omdat zij in ontwikkeling weinig verschillen zijn hun godsdienstige voorstellingen, onder andere namen, dezelfde, ze mogen dan heidenen of mohammedanen of christenen zijn. Het bijgeloof in Noord-Brabant is bij de boeren niet veranderd sinds de dagen des heidendoms, dan alleen dat de oude goden door christelijke heiligen vervangen zijn. De bedevaarten naar Lourdes, en hoe die plaatsen meer mogen heeten, verschillen in niets wezenlijks van die naar de tempels der genezende goden in de oudheid, Chonsu of Eshmun of Asklepios. Om te weten, waarin wij zijn vooruitgegaan en hoe de godsdienst zich ontwikkeld heeft, moeten wij hooger opklimmen dan de benedenste rangen der samenleving. Het toppunt dat een volk of ras in zijn uitnemendsten bereikt heeft, bepaalt ook hier de plaats die 't moet innemen. En daarom is het van belang, zoover dat mogelijk is, na te gaan wat het volk in vroeger en later tijden geloofde, om zoo de eenheid in 't verschil te zien, de eenheid van den grondslag waarop overal op zoo uiteenloopende wijs werd voortgebouwd. Maar van nog meer belang is het te onderzoeken, hoe de beschaafde natiën, voorgelicht dan haar leiders en denkers, vooral door haar groote karakters, op dien overal gelijken grondslag voortgebouwd, wat zij, elk naar haren aard, van die gebrekkige gegevens hebben gemaakt.

Vooral echter is de kennis der oude godsdiensten belangrijk voor den christelijken theoloog. Ik moet dit ten slotte nog met eenige woorden in het licht stellen.

Voor den christelijken theoloog — den wetenschappelijken, dat spreekt van-zelf — is de kennis van twee godsdiensten verplichtend, een nieuwen en een ouden, een wereld- en een volksgodsdienst, dien als welks tolk hij zelf optreedt en dien waarin zijn eigen godsdienst wortelt: het Christendom en het Mozaïsme. Het oorspronkelijke Christendom van Jezus en de Apostelen, ofschoon inderdaad nog tot het laatste behoorend, als de volrijpe vrucht van den mozaïschen godsdienst, als de hoogste ideale uiting daarvan, vormt den overgang tusschen beide. Deze moeten en zullen steeds voor hem de voornaamste blijven, waarmee hij zich in de eerste plaats moet bezighouden. Maar zonder kennis der oude godsdiensten, aan beide zoo nauw verwant — en

ik verzoek u op te merken, dat ik mij thans, met het oog op het door mij aangekondigde onderwerp, opzettelijk tot deze stelling bepaal, ofschoon hetzelfde met niet minder recht van de wedijverende wereldgodsdiensten, het Buddhisme en den Islâm, ja, van de geheele godsdienstwetenschap kan worden gezegd, — zonder kennis van de oude godsdiensten, vooral der chamietisch-semietische en der indo-europesche volken, kan hij noch het Mozaïsme, noch het Christendom anders dan gebrekkig verstaan en eenzijdig beoordeelen.

De hoofdgedachte van het Mozaïsme, van Samuel — misschien, ofschoon hier 't bewijs ontbreekt, van Mozes af, — tot de laatste tijden toe, en dus ook van het oorspronkelijk Christendom, dat er de reinste, van alle particularisme gezuiverde gestalte aan gaf, waardoor zij een eigendom der geheele menschheid kon worden, is het Godsrijk. Het godsrijk, de theokratie, niet in den onjuisten zin waarin dat woord thans veelal wordt gebezigd, niet in den zin van hierarchie of priesterregeering, maar in de ware beteekenis eener heerschappij van God, den hoogsten, of later, den eenigen God zelf op aarde. Maar die gedachte is geen uitsluitend israëlietische. Door Israël werd zij gewijzigd, ontwikkeld, werd er de verhevenste vorm aan gegeven, maar zij bestond reeds bij Egyptenaren en Mesopotamiërs, zij kenmerkt al de chamietisch-semietische godsdiensten, die wij kennen.

Daarom is het, tot juiste beoordeeling van dat godsdienstig ideaal, dat het onzaglijke drama van Israëls geschiedenis gansch en al beheerscht en op onze moderne maatschappij nog altijd zulk een overwegenden invloed uitoefent, van het hoogste gewicht, de primitiever, onvolkomener vormen der theokratie te bestudeeren, zooals wij die aan de oevers van den Nijl en in geheel het zuidwesten van Azië vinden. Zoo alleen kunnen wij haar in haar wording en ontwikkeling bespieden, zoo alleen kunnen wij haar in haar wezen verstaan. Het Mozaïsme, als op zichzelf staand verschijnsel onverklaarbaar, wordt zoo in 't ware licht geplaatst en begrepen. Het geschiedkundig verband wordt hersteld. Israël verliest daardoor den, trouwens onverdienden roem, dat het aan het denkbeeld eener godsregeering voor 't eerst het aanzijn schonk, maar de vergelijking van de andere godsdiensten, waarin het evenzeer heerschte, met den mozaïschen, kan voor dezen laatsten niet ongunstig zijn, maar doet ons de edele mannen, die dit hoofddogma der Semieten in

Israël tot zijn heerlijkste opvatting ontwikkelden en vruchtbaar maakten voor de menschheid, en daardoor tevens het volk, waaruit zij sproten, des te hooger waardeeren.

Moeten de chamietisch-semietische, of, om 't met een enkelen term uit te drukken, de theokratische godsdiensten gekend worden, om het Mozaïsme recht te verstaan en te waardeeren, voor de diepere kennis van het historische Christendom is het van niet minder belang de godsdiensten der indo-europesche of arische volken te kennen. Oppervlakkig klinkt dit vreemd. Het Christendom wordt gewoonlijk voor een semietischen godsdienst gehouden, omdat het op semietischen bodem ontsproot. Maar het is even weinig een semietische godsdienst als het tegenwoordige Buddhisme nog een arische godsdienst is. Van de dagen af, dat het Christendom beslist met het Jodendom brak, vertoont het al de kenmerken der arische godsdiensten. Niet, omdat het zooveel bestanddeelen der oude godsdiensten die het verving in zich opnam; daardoor wordt het karakter van een godsdienst niet bepaald of veranderd, want elke godsdienst verwerkt dergelijke vreemde bestanddeelen naar zijn eigen aard. Zijn karakter is arisch, niet semietisch, theanthropisch, niet theokratisch. Wat men voor christelijke theokratie heeft gehouden is niet anders dan een hierarchie, zoo als zij ook elders, bijvoorbeeld in 't Llamaïsme en in Japan wordt gevonden, een vorm, die aan geen bepaalde volkenfamilie eigen is.

Te zeggen: het historische Christendom is een semietische godsdienst door de meeste europesche volken aangenomen, maar nog altijd met vele overblijfselen der oude godsdiensten van deze volken vermengd, is verkeerd. Men moet veeleer zeggen: Het Christendom, zooals het zich totnogtoe heeft ontwikkeld, is de wereldgodsdienst, uit de arische godsdiensten van Europa ontstaan, toen de gedachte van het Godsrijk, in den schoot van 't Semietisme ontwikkeld en onder Israël tot een univerzalistische, een zuiver menschelijke gemaakt, in het Westen verbreid werd en ook daar zijn bezielenden invloed deed gelden; waardoor trouwens niet wordt uitgesloten, dat het nog voor hooger ontwikkeling vatbaar is, en eens al het particularistische, 't zij dan semietisch of arisch, zal afleggen, om het algemeen menschelijke, door Semieten en Aryers eigenaardig en eenzijdig ontwikkeld, in hoogere eenheid samen te vatten.

Om dit te bewijzen.... zou ik de geschiedenis der arische

godsdiensten moeten schetsen en hun karakter ontvouwen. Maar zelfs al ware deze beschouwing (voor mij een steeds meer bevestigende overtuiging) zelfs al ware zij onjuist, al ware het Christendom zooals het zich historisch ontwikkeld heeft, een semietische godsdienst slechts met vreemde elementen vermengd, het heeft toch nergens gebloeid, nergens zich ontwikkeld, nergens iets beteekend, dan op arischen bodem. En het zou ook dan nog altijd van het hoogste belang blijven, die godsdiensten te leeren kennen, wier plaats het innam en waarvan niet weinig voorstellingen en gebruiken steeds in de christenwereld voortleven. Wilde men daartegen aanvoeren, dat dit slechts van de europesche godsdiensten en niet van de aziatische geldt, ik antwoord, dat de sleutel voor 't verstand van alle arische godsdiensten in den ouden vedischen moet gezocht worden en dat geen christelijk of joodsch theoloog de studie van 't Pârzisme mag verzuimen, dat op het Jodendom na de ballingschap en daardoor ook op den eersten vorm van 't Christendom zulk een grooten invloed uitoefende.

Het is daarom, M. H.! dat ik uw aandacht voor de geschiedenis der oude godsdiensten vraag, niet als voor een curiosum, dat u aangenaam kan bezig houden doch ook zonder schade door u kan worden verwaarloosd, maar als voor een vak van kennis, dat door u onder de onmisbare moet worden gerangschikt. Meerenmeer begint men te gevoelen, dat de wetenschap van den godsdienst, de geschiedenis der godsdiensten niet alleen onontbeerlijk is voor den beoefenaar der theologie maar zelfs voor elk, die zich rekenschap van zijn geloof wil geven. Uit alle landen bijkans waar de nieuwere beschaving heerschappij voert, vloeien ons bijdragen toe. Zal Nederland achterblijven? Nederland, waar heldere godsdienstbegrippen en milde godsdienstzin meer dan elders te huis zijn? Men ziet tegenwoordig alles in het valsche licht der partijschap, en eernamen, waarop ieder christen moest prijsstellen, rechtzinnig, evangelisch, liberaal, 't zijn alle partijnamen geworden, zoodat er voor de jongste richting op godsdienstig gebied niet anders overbleef dan modern te heeten, wat helaas! wat al te zeer aan „mode'' doet denken. Ons streven zij, ware liberalen te worden, liberaal, dat is het tegenovergestelde van uitsluitend, partijdig, bevooroordeeld, sectarisch; liberaal, dat is mild en onbekrompen. En het is den waarlijk liberalen theoloog onwaardig, zich op te sluiten in den

engen kring van zijn eigen godsdienstvorm. Hij zie ook om zich in de groote godsdienstwereld. Hij hoore naar de stemmen, die in alle eeuwen van 't geloof en de hope der menschenkinderen getuigen. Hij beluistere de gebeden, die van alle oorden opstijgen tot de machten des hemels, de oorsprongen van alle leven, tot den eenen, onveranderlijken God van 't menschenhart, die slechts met verschillende namen genoemd wordt. Zoo verruimt zich de blik en zoo het hart. Zoo zal hij niet alleen een beter theoloog, maar ook een beter christen zijn!

C. P. Tiele.

BLIJVENDE BETEEKENIS VAN HET EVANGELIE DES KRUISES OP MODERN STANDPUNT.

EERSTE GEDEELTE.

Het was eene zeker zeer verklaarbare, maar daarom niet minder grove inconsequentie van de Reformatoren, dat zij het leerstuk van de voldoening, in de hoofdzaak onveranderd, van de Roomsche kerk overnamen; onveranderd namelijk, in zoover als ook zij leerden, dat de dood van Christus zijne wezenlijke, zijne absolute waarde, als verzoeningsmiddel, ontleende aan de goddelijke natuur van Christus. Zelfs in populaire leerboeken, zooals de Heidelbergsche Catechismus, wordt de vraag: „Waarom „alleen zulk een wezen, hetwelk tegelijk God en mensch was, „aan de strafeischende gerechtigheid Gods in onze plaats kon „voldoen?" ongeveer op dezelfde wijze beantwoord, als in de voldoeningsleer van Anselmus, in zijn geschrift: „*Cur Deus* „*homo?*" Ook in den Heidelbergschen Catechismus zijn de rechtsbegrippen der middeleeuwsche ridderschap het raam gebleven, waarin de gerechtigheid Gods tegenover de zonden der menschen gebracht wordt. De voorstelling, dat „Gods beleedigde eer voldoening eischt;" maakt God tot het toonbeeld van den middeleeuwschen ridder; gelijk ook deze meening, dat de kleinste zonde tegen God eenen oneindigen last van schuld op den zondaar laadt, omdat zij de eer van een oneindig Wezen aantast, samenhangt met het middeleeuwsche wanbegrip, dat dezelfde misdaad gestrenger of zachter straf verdient, al naarmate zij gepleegd is tegen eenen edelman, tegen eenen vrijen burger of tegen eenen lijfeigene. (Schweizer, *Christliche Glaubenslehre n. prot. Grundsätze*, II. I. S. 180 fgg.)

De voldoeningsleer namelijk — ziethier de *grove inconsequentië*,

die ik bedoelde — gaat uit van beschouwingen der zedelijkheid, die het Protestantisme in iederen anderen samenhang als heillooze dwaalbegrippen veroordeelen moest, en die het ook werkelijk zonder genade veroordeeld heeft. In deze theorie toch spelen de voorstellingen van „onverplichte" zedelijke deugd, van een „goedmaken der gepleegde zonden door deugden" en van een „overdragen zoowel van de zonden als van de zedelijke ver- „diensten van den eenen mensch op den anderen" eene hoofdrol — voorstellingen, die in de leer van de Roomsche kerk goed passen, omdat deze ook in het algemeen, en buiten allen samenhang met de leer der voldoening, de waarheid en juistheid daarvan aanneemt. De Protestanten daarentegen veroordeelen ze op ieder ander gebied ten strengste; maar zij spreken daardoor dan ook onbewust het doemvonnis over hunne eigene voldoeningstheorie uit. Jezus zal, als goddelijk wezen en als heilig mensch, niet verplicht geweest zijn, om de wet Gods te vervullen, allerminst verplicht, om den dood te ondergaan. Laat het zoo zijn; maar dan is immers zoowel het eene als het andere zedelijk *misdadig*, aangezien de moraal van het Protestantisme geen derde toelaat tusschen datgene, wat volstrekte plicht, en datgene, wat volstrekt ongeoorloofd is. Tegenover het verplichte van de daad staat toch waarlijk niet het zedelijk vrije in het volbrengen daarvan. Jezus is *in volkomene vrijheid* aan het kruis gestorven, zoodat men met recht van zijne *zelfovergave aan den dood* kan spreken. Maar ware vrijheid, zij is immers tevens zedelijke noodwendigheid; zij staat lijnrecht tegenover alle willekeur en luim. Ook aan de volkomen vrije zedelijke daad kan men zich niet onttrekken, zonder tekort te komen in den zedelijken plicht. Tot de vrije daad der zelfovergave aan den dood was Jezus onder de gegevene omstandigheden, en in samenhang met zijne verhevene roeping, onvoorwaardelijk verplicht. De major van den syllogismus, dat Jezus — als zondeloos of heilig — niet verplicht was om te sterven, omdat „de dood slechts de straf der zonde is," is eene in het oog springende ongerijmdheid, die bovendien door het feit zelf van den dood van den Zondelooze gelogenstraft wordt. Dit feit toch laat zich waarlijk niet rechtvaardigen door de niet minder ongerijmde stelling, dat Jezus alleen daarom aan den dood onderworpen was, omdat hij vrijwillig de zonden der menschen op zich had genomen. Men kan met deze laatste stelling slechts bedoelen één van beide, *òf* 1° dat Jezus de zonden

zelve der menschen op zich genomen had, om de straf daarvoor, nml. den dood, te verduren; *òf* 2° dat Jezus alleen de straf der zonden van ons op zich hàd genomen. Maar heft men — bij de eerste onderstelling — niet alle waarheid in de menschelijke bewustheid van Jezus op, als men aanneemt, dat hij persoonlijk zich schuldig zou hebben gevoeld wegens zonden, die hij nooit had gepleegd, en dat hij, in dit schuldbesef, de duldelooze smarten van het verdoemende geweten of van de verlatenheid van God in zijn binnenste zou hebben doorleefd? En onderstelt het laatste geval niet „eene absolute noodzakelijkheid van de goddelijke „straffen buiten allen samenhang met de boosheid om, die ze „zullen vergelden? Wat is deze voorstelling van de goddelijke „gerechtigheid anders dan een overdragen op God van de aller- „ruwste menschelijke rechtstoestanden?" (Schleiermacher, *Glaubensl.* § 104). Ook verbreekt men allen natuurlijken samenhang tusschen de zedelijke gerechtigheid en de zaligheid, die hare vrucht, en die onafscheidelijk aan haar verbonden is, wanneer men aanneemt, dat God het loon, dat Christus door zijne gehoorzaamheid tot in den dood verdiend heeft, aan anderen in zijne plaats heeft gegeven.

Wat verder laat zich redelijkerwijs zeggen tegen de leer der *opera supererogatoria* van de Roomsche kerk, indien men stelt, dat Christus zelf zoodanige *opera* volbracht heeft? Schweizer (aang. werk, S. 189) zegt naar waarheid: „Kan er op het echt „christelijke standpunt der zedelijkheid hoegenaamd geene sprake „wezen van een goedmaken der booze werken door goede, dan „ook mag men de gehoorzaamheid en gerechtigheid van Christus „niet in deze kategorie brengen, alsof de goede werken, door „hem verricht, het volbrengen van goede werken voor ons noodeloos „en het plegen van booze werken voor ons onschadelijk zouden „maken. Deze dogmatische meeningen zijn de bron van verre- „gaande afdwalingen geworden. Kunnen namelijk de goede werken „van Christus de plaats vervullen van de ons ontbrekende, dan „moet ditzelfde ook gelden van de goede werken van anderen, „en dan is de heiligen-vereering en de aflaat der Roomsche „kerk volkomen gerechtvaardigd."

Ik heb de inconsequentie, waaraan de Reformatoren zich schuldig hebben gemaakt in het overnemen van de voldoeningstheorie, *licht verklaarbaar* genoemd. Inderdaad, al was het waarlijk geene zware taak voor de Socinianen, om de ongerijmdheid

dezer theorie in het licht te stellen door logische analyse van al de elementen, waaruit zij samengesteld is, ja al maakt de voldoeningsleer, in iederen mogelijken vorm, onwillekeurig den indruk van een samengekunsteld stelsel, toch mag men niet voorbijzien, dat er eene diepe religieuse bewustheid ten grondslag ligt aan de vorming zelve van deze theorie. Of zou men in ernst dit de allerdiepste, de grond-gedachte van de voldoeningsleer durven noemen, dat de oneindig zwaar beleedigde God de zonden niet kan vergeven, tenzij dan dat er door het bloed van Christus voldoening geschonken zij aan zijne gerechtigheid? Wel verre vandaar! Wil men deze grondgedachte opsporen, dan moet men letten op het groote einddoel, waarop alles in deze theorie uitloopt; en dit einddoel is de volle, de algeheele openbaring van Gods barmhartigheid of zijne genade. De grondgedachte der voldoeningsleer is alzoo te zoeken in het diep godsdienstige besef, dat, zoo wij ook door onze zonden de eeuwige verdoemenis verdienen, Gods barmhartigheid over ons oneindig grooter is, dan onze schuld jegens hem. Ik zal niet ontkennen, dat de stelling: „De vertoornde God eischt voldoening voor zijne gerechtigheid;" een onmisbaar element is in de voldoeningsleer; maar zij is daarvan in geenen deele het hart zelf; — immers deze voldoening werd even goed bereikt door onze verdoemenis; — het hart der voldoeningsleer is veeleer de stelling, dat God, wegens zijne oneindige liefde, alles, tot zelfs het offer des doods van zijnen eigenen Zoon, over heeft voor ons behoud, of dat God zelf, in den persoon des Zoons, de schuld onzer zonden afgeboet, aan zijne onkreukbare gerechtigheid voldoening gegeven, en zoo zijnen eeuwigen liefderaad, om zijne gevallen kinderen met zich te verzoenen, vervuld heeft. Tegenover gezegden, als deze, „dat „God vóór den dood van Christus vijandig jegens ons gezind „geweest zijn zou;" of „dat wij vóór deze gebeurtenis vervloekt „waren, afgescheiden van God;" enz. verklaart Calvin (*Instit.*, II. 26 Sect. 2): „Deze soort van gezegden zijn geäccommodeerd „aan ons gevoel, om ons te beter te doen begrijpen, hoe ellendig „en rampzalig onze toestand buiten Christus is." En elders (a. w., Sect. 4) haalt hij, met volkomene instemming de woorden van Augustinus aan: „De liefde Gods is onbevattelijk en onver„anderlijk. Want God is niet begonnen ons lief te hebben „sedert onze verzoening met hem door het bloed zijns Zoons, „maar hij heeft ons vóór de grondlegging der wereld, vóórdat

„wij in 't geheel nog iets waren, lief gehad, opdat ook wij, met „zijnen Eeniggeborene, zijne zonen zouden zijn. Dat wij verzoend „zijn door den dood van Christus, moet derhalve niet zoo opge- „vat worden, alsof de Zoon ons daartoe met God verzoend heeft, „opdat God ons, die hij haatte, nu zou beginnen lief te hebben, „maar wij zijn verzoend met den ons reeds liefhebbenden God, „met wien wij wegens de zonde in vijandschap waren." Zeer schoon drukt ook Petrus Martyr Vermilius (*Loci commun.*, 1580, p. 216) deze gedachte uit: „Vraagt gij, waarom de dood van „Christus Gode zoo aangenaam was? dan kunt gij daarvoor geene „andere reden vinden dan zijne onmetelijke liefde, die hij zoo „op de meest volkomene wijze verklaren en den menschen ten „voorbeelde stellen kon. Eene andere noodzakelijkheid van Christus' „dood bestond er voor God niet, die zich waarlijk niet wilde ver- „meien in het zien van de straffen van Christus." (Verg. Schweizer, a. w. S. 176 fg. en *Reform. Dogm.*, S. 118 fg., 376, 379.) Reeds bij de Patres en de Scholastieken was de oneindige barmhartigheid Gods de spil, waarom alles in de voldoeningsleer draaide, gelijk o. a. blijkt uit het schoone symbool, waarin Bernhard van Clairvaux haar kleedt in zijne eerste rede op het feest van Maria Boodschap: „De Barmhartigheid en de Waarheid stonden „eens voor den troon van God. De Barmhartigheid verlangde „redding der ellendige schepselen; de Waarheid eischte, dat „God zijn woord: *Adam en zijn nakroost moeten sterven!* gestand „zou doen. Als beiden nu eenigen tijd met elkander gestreden „hadden, schreef de Rechter met zijne vingers, om deze quaestie „te beslissen: *De dood moet iets goeds worden; dan wordt er ge- „noegdoening gegeven aan u beiden.* De hemel verbaasde zich over „dit diepzinnige woord. *Maar,* vroeg men, *hoe zal dat kunnen „geschieden? hoe kan de dood, die zoo wreed en bitter is, goed worden?* „De Rechter sprak: *De dood van zondaars is verschrikkelijk: de „dood der heiligen is kostelijk. Zou hij dat niet zijn, als hij de „ingang tot het leven is? — Ja,* riepen allen; *dan is hij kostelijk: „maar hoe kan dat geschieden? — Er behoeft,* antwoordde God, „*slechts iemand te sterven, die niet verplicht is te sterven. — Een „dierbaar woord!* riepen allen. Maar te vergeefs doorliep de „Waarheid de aarde; zij vond niemand, die rein was; de Barm- „hartigheid doorwandelde den hemel, en vond wel reinheid, „maar geenszins genoegzame liefde. Treurig keerden beiden terug. „De Vrede sprak nu tot haar: *Er is niemand, die zulk eene daad*

„*zou kunnen volbrengen; hij zelf, die den raad gegeven heeft, moge* „*hulp verleenen!* De Heer nu, die dit gesprek gehoord had, gaf „de verhooring met een wenk. De Engel daalde neder, om „aan de dochter Sions te melden: *Zie, uw Koning komt!* En toen „hij kwam, bracht hij den vrede mede, zoodat de Engelen zongen: „*Vrede op aarde!*" (Verg. Kahnis, *Luther. Dogm.*, III. S. 394 fg.)

Maar waarom toch de groote gedachte van Gods oneindige barmhartigheid gebracht in het raam van eene uitwendige, juridische verzoeningsleer, die van logische tegenstrijdigheden wemelt? Ook dit is minder vreemd, dan het oppervlakkig schijnt. Het hangt ten deele samen met eene bijzonderheid, die zich bij de vorming der meeste zoogenaamd positieve dogmen (de *articuli puri* der oude Dogmatiek) herhaald heeft, nml. dat men *eensdeels* de in de werkelijkheid altijd vloeiende toestanden van den zedelijken geest opvatte als abstracte tegenstellingen, die elkander buitensluiten, terwijl men *anderdeels*, om dit behoudens de heiligheid Gods te kunnen doen, de eene tegenstelling oorzakelijk verklaarde uit een concreet of historisch feit. Tot deze abstracte tegenstellingen behoort de tegenstelling van den absoluten eisch der wet Gods aan den mensch tegenover de absolute onvatbaarheid van den mensch, om aan dezen eisch te voldoen, waaruit de volstrekte doemwaardigheid volgt van ieder, die niet aan dezen eisch voldoet. Soortgelijke abstracte tegenstellingen dacht men zich ook in het eigen wezen van God. Hier worden de absolute gerechtigheid en de oneindige genade door het zoogenaamde feit van den zondenval in eene dergelijke spanning en tweespalt gebracht, dat Christus, alles wèl overwogen, nog meer een Verlosser voor God, dan een Zaligmaker der menschen wordt; en methodistische predikers, zooals Spurgeon, zijn wel eenigszins in hun recht, als zij, op hun streng confessioneel standpunt, het verlossingswerk bij voorkeur voorstellen als eene uitkomst voor God, die heen en weer getrokken werd tusschen zijne genade, die helpen wilde, en zijne gerechtigheid, die dit niet toeliet. Inderdaad, als men, op het wettelijke standpunt, de zonde bij voorkeur opvat als *schuld*, die afgeboet moet worden; als men dan verder alle, ook de kleinste, afwijking van het absolute zedelijke ideaal als doemwaardige zonde beschouwt, en aan den mensch, reeds gedurende zijn ontwikkelingsproces, den eisch der algeheele volmaaktheid stelt, terwijl men hem tevens onvermogend acht, om iets wezenlijk goeds te doen of om zich van de

macht en de ellende der zonde te verlossen: dan zeker is er, in spijt van al hare logische tegenstrijdigheden, geene theorie, die zich aan de zedelijke bewustheid beter aanbeveelt dan deze, vooral omdat de grofste ongerijmdheden dezer theorie althans schijnbaar meer of min weggenomen of bedekt worden door hare verbinding met de *mystische* idee van ons aller eenheid met Christus, als die van het lichaam met het hoofd. Zoo zegt Beza (bij Schweizer, *Ref. Glaub.*, II, S. 420): „An convenit Deo, ut alienâ „justitiâ quispiam justus habeatur? Aliena quidem est, quatenus „extra nos est et in alio subjecto, nempe Christo, residet; sed „aliena non est, quatenus illud ipsum subjectum, nempe Christus, „nostrum est, atque adeo spiritualiter per fidem factum est unum „nobiscum, ... ut spiritualis vita a Christo mystico, Capite, ad „subjectum mysticum, Corpus, defluat.... Imputationis funda„mentum est quod ille unum est nobiscum.” Verg. ook a. w. S. 386.

Het springt in het oog, dat de grondslagen zelve, waarop de theorie der voldoening rust, bezwijken, zoodra als men — wat sedert de achttiende eeuw in telkens toenemende mate de richting van den Protestantschen geest geweest is — zijn uitgangspunt stelt, niet in het absolute, ideale, abstracte en metaphysische, maar in 's menschen eigene geestelijke ervaringen. Op dit standpunt moet men al het absolute aan den mensch, als eindig, als wordend, als zich ontwikkelend wezen, ontzeggen, en vallen derhalve alle absolute tegenstellingen weg, zooals die van eenen staat der rechtheid, van eenen zondeval, van eenen staat des verderfs, van algeheel onvermogen ten goede en van besliste wedergeboorte, enz. Voorts kan men op dit standpunt niet meer meenen, dat men eene voldoende kennis van Gods wezen en eigenschappen bezit, om te durven bepalen wat God al of niet kan doen of kan willen doen. Integendeel, het is ons duidelijk geworden, dat de zoogenaamde eigenschappen van God (bijv. barmhartigheid, genade, rechtvaardigheid, enz. enz.) geenszins wezenlijke eigenschappen van God als zoodanig zijn, maar niets dan menschelijke voorstellingen omtrent de onderscheiden betrekkingen, waarin wij ons, op grond van onze godsdienstige behoefte, God tot de wereld denken, of, wil men, „onderscheiden „wijzen, waarop onze religieuse bewustheid zich op God betrok„ken gevoelt, en niet bijzondere kenmerken van de Godheid „zelve.” (Schleiermacher). Wij verkeeren thans niet meer in den waan, dat wij iets hoegenaamd zouden begrijpen van de aanbid-

delijke realiteiten van het wezen Gods. Voor zoover als wij evenwel, in weerwil daarvan, Gode zedelijke eigenschappen toekennen, en deze in onze redeneeringen opnemen, staat dit voor het minst bij ons vast, dat deze eigenschappen slechts onderscheiden openbaringen zijn van Gods zedelijk wezen, hetwelk volgens het Evangelie de liefde is; en zoo wordt het eene onzinnige meening, dat de liefde Gods, wanneer zij zich als barmhartigheid openbaart, in tegenspraak zou kunnen komen met zichzelve, wanneer zij zich als gerechtigheid openbaart. Vordert Gods volmaakte liefde — in dezen samenhang *gerechtigheid* genoemd — de bestraffing van den zondaar tot zijn eigen heil, dan zou kwijtschelding der straf liefdeloosheid, onbarmhartigheid zijn; vordert deze liefde, dan *barmhartigheid* geheeten, kwijtschelding van straf, omdat dit voor den zondaar heilzamer is, dan zou het straffen persoonlijke wraakzucht worden. Als de orthodoxie gewaagt van een door de verzoening vereffend conflict tusschen Gods gerechtigheid en zijne barmhartigheid (of genade), dan is het klaar, dat zij, grof anthropomorphistisch, de heiligheid of gerechtigheid opvat als eene soort van zedelijke *natuur*, waaraan God zelf gebonden is, als het onschendbare geweten Gods —; blijkbaar uit de vaak herhaalde spreekwijze, dat God niet anders kon handelen uit kracht van zijn heilig wezen —: terwijl zij, daarentegen, Gods barmhartigheid opvat als eene eigenschap van Gods *hart*, welks neigingen God gaarne zou inwilligen, indien zijne heiligheid het maar toeliet.

Op het subjectieve of anthropologische standpunt, waarop reeds de Rationalisten, van de laatste helft der achttiende eeuw af, zich plaatsten, valt alle idee eener objectieve verzoening door middel van eenig bepaald historisch feit natuurlijk weg; Töllner sprak in zijn, 1768 uitgegeven, geschrift: *Der thätige Gehorsam Christi untersucht*, wezenlijk slechts uit, wat toen reeds eene vrij algemeene overtuiging was, nml. dat 's menschen verlossing of verzoening in 't geheel geene afzonderlijke bemiddeling noodig had, zoodra als bij den mensch zelven maar berouw en bekeering — de eenig denkbare voorwaarden zijner verzoening — aanwezig waren; en alle Rationalisten waren het hierin met elkander volkomen eens, dat kwijtschelding van de straf der zonde, en veel meer nog het overnemen daarvan door anderen, een wanbegrip is, aangezien de eigenlijke straf der zonde gelegen is in de veroordeeling des gewetens. Daarvan kan ons niets dan berouw en zedelijke verbetering verlossen, en in zoover alleen kan alzoo

deze verlossing eene vrucht van Jezus' dood zijn, als dit feit een middel is om ons tot berouw en bekeering te brengen. Zelfs de supranaturalistische bestrijders van het Rationalisme hadden te veel rationalistische elementen in zich opgenomen, om in ernst de leer der voldoening te kunnen verdedigen; zij vatten, althans meerendeels, den dood van Christus op, niet als een feitelijke bewerking der schuldvergeving, maar slechts als eene Goddelijke openbaring daarvan — een standpunt, dat niet veel verschilt van dat der Godgeleerden uit de thans zieltogende Groninger school. De zoodanigen bedienen zich gaarne van de wezenlijk zinledige uitdrukking, dat door den dood van Christus niet God met den mensch, maar de mensch met God verzoend is. De dood van Christus zal vooral bedoelen, om ons tot schuldbesef, tot bekeering en tot overgave aan hem (Christus) te brengen, om ons te bewegen tot zelfverloochening ten algemeene nutte, zelfs al moest ons dit het leven kosten. De dood van Christus zal, *a parte Dei*, het hoogste bewijs van de goddelijke liefde zijn, als die tegelijk de zonde vergeven en van de zonde afschrikken wil. *Comp. Dogm. et Apol. Christianae*, 1845. § 35, 36, 64. p. 35, 37, 118. Deze laatste opvatting van de beteekenis des doods van Christus is zeker al hoogst oppervlakkig. Immers alleen dan kan de dood van Christus eene openbaring zijn van de oneindige liefde Gods tot de menschen, als God in dit feit werkelijk oneindige liefde betoond heeft, m. a. w. als er een objectieve samenhang is tusschen dit feit en ons behoud. Hierop antwoorden de Groningers: „Dit immers is de hoogste openbaring der „liefde Gods, dat God de menschen, zelfs nadat zij zulk eene „misdaad gepleegd hebben, nog behouden wil!" Maar *vooreerst* is deze misdaad objectief niet zooveel grooter dan zoovele andere misdaden, daar zij onwetend gepleegd is, immers volgens de getuigenis der Schrift zelve; *ten andere* komt deze misdaad slechts voor rekening van degenen, die haar gepleegd hebben; en *ten derde:* ook al vat men, zonder eenigen grond, deze misdaad op als eene gemeenschappelijke misdaad van het menschengeslacht, waarvoor wij allen solidair aansprakelijk zijn, zoo is toch, bij genoemde opvatting, de dood van Christus niet de openbaring zelve van Gods liefde, maar slechts de historische aanleiding, waarbij God deze zijne liefde openbaart.

In de opvatting der beteekenis van Christus' dood staan de *orthodoxe* of kerkelijke en de *Sociniaansche* theorieën lijnrecht

tegenover elkander. Schleiermacher noemt de eerste de „magische", omdat zij de zegenwerkingen van den dood van Christus onmiddellijk aan ieder geloovig individu toekomen laat, zonder dat dit geschiedt door middel van de historische voortplanting van het Christusleven in de gemeente, zoodat inderdaad op dit standpunt het gemeenschapsleven iets overbodigs is. De Sociniaansche theorie noemt hij de „empirische", omdat zij de verlossende werkzaamheid van Christus slechts stelt in de leer en in het voorbeeld, waardoor Christus onze volmaking bevordert, terwijl toch toenemende zedelijke volkomenheid nog niets gemeen heeft met het wegnemen van de zonde. Tusschen deze twee uitersten zal zijne eigene theorie het ware midden houden; hij noemt haar de „mystische", omdat alles zich daarin beweegt om het begrip van gemeenschap met het van Christus uitgaande, hem en ons gemeenschappelijke leven. 't Is voor ons doel van belang, deze theorie van naderbij te bezien. De schrijver ontwikkelt haar § 100—105 van *Der christliche Glaube.*

Schleiermacher ontzegt aan het lijden en sterven van Jezus alle *specifieke* beteekenis voor ons behoud; want de geheele verlossing en verzoening ligt opgesloten in de volkomene levensgemeenschap met Christus, en deze was reeds mogelijk vóór zijnen lijdensdood. Dit feit is derhalve niet een primitief element, maar slechts een element van de tweede orde, voor onze verlossing en verzoening; het is werkelijk zulk een element om twee redenen: 1° Christus' overgave aan den dood openbaart de volmaaktheid der levenstichtende werkzaamheid van hem, omdat zij bewijst, dat hij in dit stuk voor geenen tegenstand week, al moest het hem het leven kosten; en 2°. Het feit, dat de zaligheid van Christus zelfs door de volheid des lijdens niet overwonnen kon worden, maakt deze zijne zaligheid ten volle openbaar, en dit te meer nog, omdat zijn lijden voortkwam uit het tegenstreven der zonde tegen hem. Dientengevolge toch moest ook het medegevoel der onzaligheid bij hem zijn toppunt bereiken, dat medegevoel, hetwelk hem, zonder zijne zaligheid te storen, altijd vergezelde, sedert dat hij ingetreden was in het gemeenschapsleven der zonde. Schl. ontkent ten sterkste, dat aan Jezus' *lichamelijk* lijden eene bijzondere verzoenende kracht toekomen zou, omdat dit, op zich zelf, slechts in zeer zwakken samenhang staat met de reactie der zonde tegenover zijn streven, terwijl ons eigen gevoel ons ook zegt, dat reeds bij eene middelmatige

zedelijke ontwikkeling en vroomheid het lichamelijke lijden geen gewicht in de schaal legt tegenover eene vreugdevolle geestelijke zelfbewustheid.

Schl. onderscheidt tusschen de *verlossende* en de *verzoenende* werkzaamheid van Christus. De *eerste* bestaat hierin, dat de Verlosser de geloovigen opneemt in zijne krachtvolle godsbewustheid of hun zijne zondelooze volkomenheid mededeelt; de *andere* hierin, dat hij hen evenzoo opneemt in zijne ongestoorde zaligheid.

De *verlossende* werkzaamheid van Christus bestaat hierin, dat hij door zijnen bezielenden invloed aan de menschelijke natuur die volkomenheid inplant, die bij hemzelven openbaring was het Zijn of Leven van God in hem. Van deze zijne werkzaaamheid is *rechtstreeks* en *onmiddellijk* de menschheid, die in hem gelooft, of zijne gemeente in haar geheel het object, en dan *verder* de individuën als leden van dit geheel. Schl. heldert dit op door de volgende analogie, die aan de sociëele vereeniging ontleend is: „Op het gebied van het burgerlijke leven is de „sociëele of burgerlijke vereeniging een hoogere vorm des levens „dan de daaraan voorafgaande vóór-wettelijke toestand. Denken „wij ons nu het geval, dat eene menigte individuën, die van „nature bij elkander behooren, voor het eerst door één individu „vereenigd worden tot eene burgerlijke vereeniging, gelijk immers „de sage vele zulke gevallen weet te noemen. In dit ééne indi„vidu is dan het eerst de idee van den Staat tot bewustheid „gekomen; deze idee heeft zich diens persoonlijkheid toegeëigend „tot hare onmiddellijke woonstede. Dit eene individu neemt dan „de overige individuën op in de gemeenschap met het leven „naar deze idee. Ook bij hen komt nu, door zijne actieve pre„diking van deze idee, het onbevredigende van hunnen vroegeren „toestand tot heldere bewustheid, en in den Stichter toont zich „de kracht, om hun deze idee, die zijn innigst levensbeginsel is, „in te prenten en hen in de gemeenschap met dit leven op te „nemen. Zoo ontstaat er onder hen niet slechts een nieuw „gemeenschapsleven in tegenstelling tegenover het vroegere leven, „maar wordt ook ieder individu voor zich een nieuwe persoon, „nml. een burger. En alles, wat, hiervan uitgaande, ontstaat, „het is niets anders dan het gemeenschapsleven naar deze idee, „dat zich in den tijd op onderscheiden wijzen ontwikkelt, maar „in het wezen der zaak altijd één en hetzelfde is, gelijk immers

„deze idee zich ja op dit bepaalde tijdstip het eerst geopenbaard „heeft, maar zij toch wezenlijk in de natuur zelve van den „volksstam gepraedetermineerd was"

De *verzoenende* werkzaamheid van Christus, die daarin bestaat, dat hij de geloovigen opneemt in de gemeenschap zijner ongestoorde zaligheid, is onafscheidelijk één met zijne verlossende werkzaamheid. Alle levensstoringen, zoo wel die uit de natuurlijke, als die uit de sociëele rampen ontstaan, worden voor hen, die in de levensgemeenschap met Christus opgenomen zijn, slechts aanduidingen van hetgeen in het nieuwe leven geschieden moet, en al zijn zij natuurlijke gevolgen van de zonde, zoo worden zij toch niet meer gevoeld als *straffen*.

Baur (*Vorlesungen über die christl. Dogmengesch.*, III. S. 564 fgg.) maakt tegen deze verlossings- en verzoeningstheorie de niet onjuiste opmerking, dat Schleiermacher wel menigmaal spreekt van persoonlijke levensgemeenschap met Christus, maar dat hij in de verlossing en verzoening zelve al het persoonlijke der werkzaamheid van Christus voor ons wegvallen laat. „De persoon„lijkheid, in welke zulk een beginsel als dat der verlossing, zulk „eene absolute kracht der Godsbewustheid, woonde, verliest hare „beteekenis als zoodanig reeds, zoodra als dit beginsel overge„plant is in de bewustheid en in het leven van anderen. Oók „Schleiermacher weet ons niets in de christelijke bewustheid „aan te wijzen, wat ons noodzaken zou, om ons het voortdu„rend werken van den Verlosser op eene andere wijze, dan zoo „te denken, dat zijn geest, die gedurig meer het bezielend be„ginsel der menschheid worden moet, ook in gedurig wijder „kringen de menschheid tot zich trekt en haar bezielt. Zoo „evenwel blijft er voor Christus, als historischen persoon, geene „andere beteekenis over dan deze, dat de voorstelling van zijn „beeld noodig is, zal zijn eens aan de gemeente ingeplante „geest zich voortdurend voortplanten. Maar dan ook is dat„gene, wat voor de christelijke bewustheid onmiddellijk tegen„woordig is, slechts de geest, die door middel van het beeld van „Christus in de gemeente voortwerkt, eene werkzaamheid, die „geenszins eene blijvende werkzaamheid van de volmaakte per„soonlijkheid van Christus onderstelt. Op het standpunt van „Schleiermacher kan men eigenlijk slechts zeggen, dat het indi„vidu opgenomen wordt in den kring van eene gemeenschap„pelijke bewustheid, in welken het eigenaardige christelijke be-

„ginsel werkzaam is, maar kan men niet spreken van opname „in de levensgemeenschap met eenen Christus, wiens historische „volmaaktheid zich niet bewijzen laat, terwijl het voor de chris- „telijke bewustheid niet het minste belang heeft, of zijne per- „soonlijkheid al of niet voortleeft."

Schleiermacher zoekt aan te toonen, dat en waarom men op zijn standpunt met volle recht „de gehoorzaamheid van Christus „onze gerechtigheid," noemen, en zeggen kan, dat „de gerech- „tigheid van Christus ons toegerekend wordt." Op zichzelf nl. is even weinig eenig individu als eenige kring van menschen rechtvaardig voor God of voorwerp van Gods welgevallen; zij zijn dit alleen *in verbinding met Christus*; met andere woorden, zij zijn dit alleen uit het oogpunt van het beginsel des nieuwen levens, dat, van Christus uitgaande, in zijne gemeente woont. Dit beginsel is potentiëel de volkomene gerechtigheid, al is het daarvan actuëel eene ja levende, maar toch slechts zwakke kiem. Welnu, de grond van die betrekking tot of verbinding met Christus, die onze gerechtigheid voor God is, is de volmaaktheid van Christus zelve, is dit, dat zijn Doen volkomen beantwoordt aan Gods wil, of dat zijn zedelijk leven eene zuivere en volledige uitdrukking is van de heerschappij der Godsbewustheid in de menschelijke natuur. „De hoogepriesterlijke „waarde der actieve gehoorzaamheid van Christus is gelegen in „de kracht, die zij heeft om hem met ons te vereenigen. Daar- „door, door de tusschen hem en ons bestaande levensgemeen- „schap, is de zuivere wil van hem, om den wil van God te vol- „brengen, ook werkzaam in ons, en hebben wij alzoo deel „aan zijne volkomenheid, natuurlijk niet in hare geheele reali- „satie, maar omdat wij het streven daarnaar bezitten. Daarom „wordt onze vereeniging met hem door God als absoluut en eeuwig „erkend en door onszelven ook als zoodanig geloofd, hoewel zij „zich feitelijk nog geenszins zoo openbaart."

Ook kan men, volgens Schleiermacher in zekeren zin met recht zeggen, dat Christus door zijn lijdende gehoorzaamheid, in zijnen dood betoond, aan de goddelijke gerechtigheid voldaan en ons van de straf der zonden bevrijd heeft, § 104 N°. 4 (S. 138) [1].

---

[1]) Later S. 141 fg. waar Schleiermacher critiek oefent over de uitdrukking „plaatsbekleedende voldoening" beweert hij, dat het plaatsbekleedende slechts betrekking heeft op de lijdende, het genoegdoende op de werkende gehoorzaamheid van Christus.

Hij gaat daarbij uit van de algemeene stelling, dat er in iedere menschelijke gemeenschap, als afgesloten geheel beschouwd, juist evenveel lijden of physiek kwaad (*Uebel*) als zonde is, het eerste als straf voor de laatste, hoewel daarom niet juist ieder mensch ten volle en uitsluitend getroffen wordt door dat lijden, dat in samenhang staat met zijne persoonlijke zonde. Daar nu de oorzakelijkheid van iedere zonde (hare kracht om rampen te veroorzaken) uitgeput is in de rampen, die zij veroorzaakt heeft, en de rechtvaardigen vaak de straffen lijden, die anderen verdiend hebben, zoo kunnen nu deze laatsten daardoor zelven niet meer getroffen worden.

Dit nu geldt van Christus in den meest eminenten zin des woords, en wel om twee redenen: 1°. Bij zijn lijden zijn op hem de zonden der geheele wereld, der Joden en der Heidenen, aangeloopen; eensdeels toch laat geene bijzondere gemeenschap zich volkomen afzonderen van het geheel, en anderdeels behoort Christus door zijnen bepaalden wil toe aan het geheele menschengeslacht; 2° Het medegevoel van Christus met de zonde moet tot zijn toppunt gestegen zijn, toen de beide hoofdsoorten van zondaars, de Joden en de Heidenen, zich tegen zijne zondelooze persoonlijkheid vereenigden. Dit medegevoel met menschelijke schuld en strafwaardigheid was bij Jezus het motiveerende begin van het verlossingswerk, en de culminatie van dit medegevoel wekte bij hem de onmiddellijke geestdrift tot het hoogste moment in dit werk. Gelijk nu uit dit moment (den lijdensdood van Christus) de zegepraal over de zonde voortgekomen is, terwijl de overwinning der zonde tegelijk die van haren samenhang met het lijden is: zoo kan men zeggen, dat door het lijden van Christus de straf der zonde weggenomen is, omdat het lijden, hetwelk feitelijk slechts van lieverlede verdwijnt, in de gemeenschap met Christus niet meer als straf gevoeld wordt [1]). Schleiermacher erkent natuurlijk ten volle, dat er in deze opzichten geen specifiek verschil bestaat tusschen het lijden, hetwelk Christus, en dat, hetwelk andere menschen om der ge-

---

[1]) Schleiermacher schijnt hier twee zaken te verwarren; eerst spreekt hij over de kracht, die het lijden der rechtvaardigen bezit om objectief de gezellige levensrampen, ook voor de onrechtvaardigen, weg te nemen (ongeveer in den geest van Jesaja LIII); later handelt hij over het subjectief ophouden der rampen, in zoover als het christelijk geloof ons tot eene geheel andere beschouwing en waardeering daarvan brengt.

rechtigheids wil hebben doorgestaan. „Aan allen, die in de ge-„meenschap met het leven van Christus opgenomen worden, „wordt door hem ook gemeenschap met zijn lijden, wordt lijden „om der gerechtigheids wil, aangekondigd, en dit moet zoo „voortduren, totdat eens de zonde volkomen overwonnen en „door menschelijk lijden der goddelijke gerechtigheid genoeg ge-„daan zijn zal, terwijl tot op dien tijd ieder lijden, ook van „slechts betrekkelijk onschuldigen, altijd een plaatsbekleedend „karakter draagt."

Ik heb de theorie van Schleiermacher met eenige uitvoerigheid medegedeeld, omdat alle theorieën na de zijne, ook die van onzen tijd, één van tweeën, òf terugkeeren tot het orthodoxe dogma, zij het dan ook met zeer belangrijke modificatiën, ja met zoodanige, die, door de macht der wetenschap afgeperst, voor het dogma zelf hoogst bedenkelijk zijn, òf wijzigingen zijn van de theorie van Schleiermacher, die ten slotte hierop neder komt, dat het wezenlijke van den dood van Jezus, als heilsmiddel, uitsluitend gelegen is in de zedelijke gesteldheid van zijnen persoon, die hij in dat feit geopenbaard en betoond heeft. In zoover als de verzoeningsleer van Schleiermacher mystisch is, of als alles zich daarin beweegt om het begrip van levensgemeenschap met Christus, is zij niet nieuw, maar is zij slechts eene gewichtige modificatie van die mystische Christus-beschouwing, die van den Apostolischen tijd af tot op den onzen toe in een onafgebroken lijn doorloopt. Reeds de oudste Kerkvaders stellen tallooze malen den wezenlijken grond van ons behoud in onzen levenden samenhang zoowel met Christus, het Hoofd der verloste menschheid, in het algemeen, als ook meer in het bijzonder met al de afzonderlijke momenten van zijne verschijning en zijn leven. „Dat", zegt Baur (*Versöhnung*, 1838. S. 109 fg.), „dat de mensch reeds door de menschwording van God in Christus „en door de zoo gewerkte eenheid van het goddelijke en men-„schelijke als zoodanig met God verzoend werd, dat was het „hoogere, het meer algemeene, al het bijzondere omvattende, „standpunt, waarop de oude kerkleeraars zich altijd weder plaat-„sen; eene mystische verzoeningsleer, die meer op eene groot-„sche opvatting van de verschijning van Christus, dan op dialec-„tisch ontwikkelde begrippen rust."

Wij beginnen met de stelling, die zeker wel door niemand

in ernst bestreden zal worden, dat alle zoodanige feiten, die zich wezenlijk historisch laten verklaren, en die niet wijzen op onmiddellijke bovenzinnelijke krachten, waardoor zij veroorzaakt moeten zijn, nooit in dezen zin eene dogmatische beteekenis kunnen hebben, dat algemeene waarheden met de historische waarheid van de berichten omtrent deze feiten zouden staan of vallen. Zelfs de supranaturalist *in optimâ formâ* zal deze stelling wel niet tegenspreken; hij toch kent zulk eene beteekenis uitsluitend toe aan feiten, die zelve een supranatureel karakter dragen of althans onafscheidelijk met iets supranatureels samenhangen, niet aan feiten, die zich uit den historischen samenhang volkomen laten verklaren. Daar nu op het moderne standpunt de werkelijkheid van supranatureele feiten bepaald ontkend wordt, zoo kunnen wij genoemde stelling algemeener zóó uitdrukken: Leerstukken hangen nooit onvoorwaardelijk van bijzondere historische feiten af.

Om dezelfde reden kan het geloof aan de berichten omtrent eenige historische gebeurtenis nooit onvoorwaardelijk noodzakelijk zijn voor het tot stand komen van bepaalde zedelijke gezindheden of toestanden van algemeenen aard. Zelfs het allerheerlijkste historische feit is nooit absoluut eenig in zijne soort, even weinig uit het oogpunt van de zedelijke gezindheden, die het vertegenwoordigt, als uit dat van de geloofsbewustheid, die het openbaart; maar het heeft altijd uit beide oogpunten vele, hetzij nadere hetzij meer verwijderde, analoga.

Hoe gewichtig daarom overigens de beteekenis van Jezus' lijden en sterven zijn moge, uit het gezegde volgt onmiddellijk, dat het kruis van Christus ons niets openbaart, wat ons anders volstrekt verborgen zou hebben moeten blijven, niets, wat volstrekt nieuw is, of wat specifiek van het reeds bestaande verschilt, gelijk het om deze reden geenen zin zou hebben, als men, hetzij uit een dogmatisch, hetzij uit een zedelijk oogpunt, den dood van Jezus volstrekt noodzakelijk wilde noemen. Er is toch inderdaad zelfs niet de allerminste grond voor de meening, dat Jezus niet evenzeer Heiland der wereld zou hebben kunnen wezen, indien het ongelukkige Jeruzalem, in plaats van hem te kruisigen, bedacht had, wat tot zijnen vrede had kunnen dienen.

Men kan, gestreng genomen, niet eens spreken, van afzonderlijke zedelijke of godsdienstige beginselen, uit welke Jezus den kruisdood ondergaan heeft, maar alleen van beginselen, die geheel

zijn gemoedsbestaan en zijn leven bestuurden, en die ten gevolge gehad hebben, dat zijne vijanden hem hebben gedood. Gestreng genomen kunnen alleen zulke daden, die in ieder opzicht eigene, vrije, zelfstandige daden zijn, voortkomen uit beginselen, niet zulke levenservaringen, die ons, geheel, of ten deele, buiten ons toedoen om, of ten gevolge van de boosheid van de menschen, overkomen. Nu is de lijdensdood van Jezus zeker in zoover zijne eigene daad, eene eigene, vrijwillige overgave van zichzelven, als men dezen naam kan geven aan alles, waaraan wij zouden kunnen ontkomen, indien wij ongetrouw wilden worden aan plicht en roeping; maar toch is hij dit in zoover niet, als niet Jezus zichzelven, maar zijne vijanden hem gedood hebben. De dood van Jezus bewijst alzoo niet iets, wat ook zijn leven niet bewijst, maar is de meest volkomene openbaring van de zedelijke en godsdienstige grondbeginselen, die hij in zijn leven gevolgd heeft, en van de kracht en energie, waarmede hij deze beginselen in zich opgenomen had, zoo zelfs, dat hij daaraan in weerwil van lijden en dood volkomen getrouw bleef.

De stelling, dat de kruisdood van Christus, uit het oogpunt van zijne zedelijke of godsdienstige gesteldheid, die daarin openbaar geworden is, slechts eene bezegeling is van zijn leven, en niet iets daarnevens of daarenboven, is een der grondslagen waarop sedert Schleiermacher alle theologen van de moderne richting zonder uitzondering hunne theorie over de beteekenis van dit feit bouwen. Dat Schleiermacher zelf dit doet, hebben wij reeds gezien, bl. 599, 600; voeg er bij, wat hij zegt, in het a. w. § 104 N°. 4: „Om dit groote keerpunt" (in de godsdienstige wereldgeschiedenis) „te voorschijn te roepen, was het buiten „tegenspraak *mede* noodzakelijk, zoowel dat Christus zelf zijnen „dood vond in zijnen ijver voor zijne roeping ook met betrekking „tot de vaderlijke wet, als dat voor het minst de besten onder „zijne vijanden hem in hunnen beroepsijver voor deze wet ter „dood veroordeelden. Willen wij dit een en ander bovendien „nog plaatsen in het licht van het raadsbesluit Gods, dan zullen „wij erkennen, dat het den Voleinder des geloofs betaamde, „zulk eenen dood te sterven, die niet slechts eene gebeurtenis, „maar die tevens *daad* in den hoogsten zin was, opdat hij ook „hierin de volkomene heerschappij des geestes over het vleesch „zou kunnen betoonen."

Men verlaat het gebied van de echt historische beschouwing

der beteekenis van Jezus' dood, wanneer men dit feit op zichzelf opvat als eene rechtstreeksche en onmiddellijke openbaring van eene of andere eigenschap Gods, zooals van Gods liefde, zijne genade, zijne rechtvaardigheid, zijne heiligheid; en vooral is het verwerpelijk, wanneer men de zoogenaamde openbaring van deze of die eigenschap Gods in en door dit feit voorstelt als bron van de geestelijke zegeningen des Evangelies. Men moet wel van alle Goden verlaten, of, wat hetzelfde is, door dogmatisme bevangen zijn, om op de meer dan zonderlinge gedachte te kunnen komen, dat de afschuwelijke moord van den besten aller menschen eene openbaring van Gods liefde tot de wereld zou zijn, of dat in dezen gruwel ook maar iets van de heiligheid en rechtvaardigheid Gods in zijn wereldbestuur zichtbaar zou worden. 't Is veeleer eene walgelijke gedachte, dat God zich van de ontzettende boosheid der vijanden van Jezus bediend zou hebben, om zijn heilig liefdewezen aan de wereld te openbaren; en het verandert in dit stuk niets, zoo ook, uit kracht van de reactie van het algemeene zedelijke gevoel, de gevolgen van gruweldaden voor de wereld zeer gezegend zijn.

Middellijkerwijs kan men zeker den dood van Jezus, evenzeer als andere belangrijke daden of wereldhistorische feiten, als eene Godsopenbaring aanmerken, en wel wanneer men dit feit denkt *hetzij* 1°. in samenhang met het geheele zedelijke leven en streven van den persoon van Jezus, *hetzij* 2°. in samenhang met zijne groote en gezegende gevolgen voor de godsdienstige wereldgeschiedenis. 1°. Is nml. iedere zedelijk reine en diep religieuse ziel daarom voor ons een spiegel van God, omdat God zich in en aan het rein en vroom gemoed openbaart, dan geldt het zeker in de hoogste mate van de religieuse bewustheid van Jezus, dat deze ons den Vader kennen doet, en dan ook is de dood van Jezus in eminenten zin eene openbaring van God aan de wereld, omdat dit feit de volle kracht der godsbewustheid van Jezus aan het licht brengt. Afgezien van de historische gevolgen van Jezus' dood, kan de beteekenis, die aan dit feit toegekend mag worden, slechts voortvloeien uit hetgeen het ons openbaart omtrent den aard en de kracht van zijne zedelijke en godsdienstige bewustheid en van zijnen zedelijken en godsdienstigen zin. En 2°. Ook in zoover is de dood van Jezus eene openbaring van God aan de wereld, als de ontwikkelingsgeschiedenis der Godsgemeente op aarde zelve dit is; openbaart

deze laatste ons Gods heilswil over de wereld, dan doet, en wel in eminenten zin, ook de dood van Jezus ditzelfde, omdat dit feit niet alleen voor de geschiedenis der Godsgemeente eene gewichtige beteekenis heeft gehad, maar ook het centrale keerpunt daarin geworden is. Hetzelfde laat zich, *mutatis mutandis*, zeker ook van alle profetische en reformatorische mannen en van alle epoque-makende gebeurtenissen in genoemde geschiedenis zeggen; maar van niemand en van niets in die mate als van Jezus en zijnen kruisdood. In beide de genoemde opzichten hangt de beteekenis van Jezus' dood geheel en al af van de beteekenis, die zijn persoon en zijn leven voor de geschiedenis der godsdienstige ontwikkeling gehad heeft, en de vraag is alzoo deze:

> In hoever is de kruisdood van Jezus de oorzaak, dat hij (zijn persoon, zijne leer en zijn leven) die beteekenis voor de geschiedenis der gemeente Gods en voor haar voortdurend godsdienstig leven verkregen heeft, die hij werkelijk daarvoor gehad heeft en nog voortdurend heeft?

Men kan het groote feit van den kruisdood van Jezus, als zedelijke daad, uit een bijna onbepaald getal gezichtspunten beschouwen, gelijk dit werkelijk ook geschiedt in het Nieuwe Testament, waar deze daad van Jezus voorgesteld wordt als het hoogste toonbeeld van *gehoorzaamheid aan God* (Joh. X: 18; XIV: 31. Rom. V: 19. Fil. II: 18. Hebr. V: 8; X: 5 vgg.), van *zelfverloochening* en *zelfvernedering* (Matt. XX: 28. Mc. X: 45. Luc. XXII: 27. Joh. XIII: 14. Fil. II: 7, 8. Hebr. II: 9; XII: 2), van *geloof* en geloofs*moed* (Hebr. XII: 2 vgg.), van volkomene *zegepraal in den strijd der verzoekingen* (Joh. XII: 31 vg.; XIV: 30; XVI: 11, 33. Hebr. IV: 15; V: 7, 8), van *liefde tot de wereld*, en in 't bijzonder *tot de zijnen* (Joh. XIII: 1; XV: 13. Rom. VIII: 35, 37. 2 Cor. V: 14. Gal. II: 20. Ef. III: 19; V: 2, 25. 1 Joh. III: 16. Op. I: 5), van *medelijden met onze zwakheden en ellende* (Hebr. II: 17; IV: 5; V: 2), van de *zaligheid der gemeenschap met God*, die door niets ter wereld zich verstoren laat (Luc. XXIII: 46. Joh. XIV: 28; XVI: 32), en vooral uit dit laatste oogpunt is het kruis van Christus voor zijne gemeente geworden de oplossing van het raadsel des lijdens, de verzoening met de smart, ja bijna de verheerlijking daarvan. Vooral bij Paulus en den vierden Evangelist, met hunne volgelingen, vinden wij de voorstelling, dat de Christus in en door zijn kruis

(of God in en door den dood van den Christus aan het kruis) het onherroepelijke doodvonnis uitgesproken heeft over iedere *gebondenheid des gewetens onder het juk van doode letters, inzettingen, overleveringen, fanatieken eerbied voor de zoogenaamd heilige dingen* van Israël; en als zoodanig is het kruis de *banier der ware geestelijke vrijheid,* de krachtigste handhaving van den dienst van God in geest en waarheid, en dezen zuiver en onvermengd. „De „strijd zijns levens," zeggen wij met Schenkel (*Bibel-lexicon,* Art. *Abendmahle,* S. 9 fg.), „was gericht geweest tegen de heerschappij „der doode inzettingen, tegen het juk van letter en formule, on„der hetwelk de levende geest der godsdienst van Israël al meer „en meer verstikt werd;" al zouden wij niet zoo zeker, met hem, durven beweeren, dat „Jezus ER NIET AAN TWIJFELDE, dat juist „zijn dood de beteekenis had, om de nieuwe wereldperiode te „doen aanbreken, die door hem beginnen zou." Er is geen grond om aan te nemen, dat Jezus zelf reeds zijnen dood, dien hij wel *vrij* zeker, maar toch nooit *volkomen* zeker verwachtte en voorspelde, uit zulk een verheven oogpunt zou hebben beschouwd; ja ware dit zoo geweest, dan zou er iets kleins geweest zijn in den angst, waarmede Jezus, althans gedurende eenigen tijd, den naderenden dood te gemoet zag. Mij dunkt, dat de lijdende Jezus er waarlijk niet grooter door wordt, als wij hem, in onze verbeelding, toerusten met een volkomen helder inzicht in de grootsche en zegenrijke vruchten, die zijn dood voor de menschenwereld gedragen heeft. Jezus wist het wel, en het moest hem door de ervaring zelve voortdurend duidelijker worden, dat zijne prediking en zijn gedrag zich aan de Joden, met name aan de Farizeërs, moest vertoonen als vijandige aanranding van het heilige, ja als lastering van God, en dat hij dien ten gevolge eenen godsdienstigen strijd op leven en dood zou doen ontbranden. *Matth.* X: 21 vg., 34 vgg. *Marc.* XIII: 12 vg. *Luc.* XII: 49 vgg.; XXI: 16 vg. Ook kon hij zich niet ontveinzen, gelijk hij het ook niet voor de zijnen verborgen wilde houden, wat daarvan voor hem en de zijnen het gevolg zou zijn; Jezus kondigt zijnen discipelen onophoudelijk aan, en hij doet dit met name in de laatste periode van zijn leven, dat zij om zijnentwil gehaat, vervolgd, gedood zouden worden, en dat zij alzoo alleen dan zijne discipelen konden zijn, als zij voor de zaak van God alles veil hadden, goederen, vrienden, bloedverwanten, gemak, rust, vaderland, tot zelfs hun leven, om zoo het ware leven te

winnen. *Matth.* V: 10 vgg.; X: 17—23; vs. 38 vg.; XVI: 24 vg.; XXIII: 24; XXIV: 9 vg. enz. enz.

De beteekenis van Jezus' dood voor zijne gemeente moet — dit spreekt van zelf — onmiddellijk samenhangen met de historische oorzaken van dit feit, nml. met de polemische tegenstelling van de door Jezus in woord en werk gepredikte beginselen tegenover die van de officiëele vertegenwoordigers van het bestaande Jodendom, minder nog met hetgeen de beginselen van Jezus poneeren, dan met hetgeen zij van het officiëel bestaande Jodendom negeeren; want de dood van Jezus is toch rechtstreeks en onmiddellijk eene daad van zijne vijanden.

Welke nu was de bedoelde polemische tegenstelling, die den dood van Jezus ten gevolge gehad heeft?

Als men de prediking van Jezus naar geest en inhoud met die van de voortreffelijkste Profeten van Israël vergelijkt, en men daarbij al het uitwendige en vormelijke, waaraan immers deze Profeten nauwelijks eenige waarde hechtten, buiten rekening laat, dan kost het inderdaad groote moeite, om eenig *principiëel* verschil tusschen de eerste en de laatste te ontdekken. Van eigenlijk gezegd *nieuwe* zedelijke of godsdienstige beginselen bespeuren wij in de prediking van Jezus niets. De gerechtigheid Gods, die Jezus predikte, was niet eene *andere*, dan die de Profeten hadden bedoeld, al eischte Jezus, dat onze gerechtigheid, ik zeg niet *anders*, maar *overvloediger* zijn moet dan die van de Farizeërs en Schriftgeleerden, en in ieder geval vrij van letterknechterij, nutteloos uitwendig vertoon, en vroom gebaar, en allermeest vrij van alle geveinsdheid. Laat het zijn — en het is inderdaad zoo — dat Jezus de ideeën der liefde tot God en den naaste, der zondevergeving, enz. eenigszins dieper opvatte dan de oude Profeten, en althans zeer veel dieper dan de Joden van zijnen tijd: het meer of minder diepe heeft nog niets gemeen met eene polemische tegenstelling. Deze kan alleen hierin gelegen zijn, dat bij de Joden de zedelijke en godsdienstige beginselen één geheel vormden met het uitwendige en vormelijke, wat in de praktijk er altijd op uitloopt, dat de eersten door het laatste geheel overschaduwd en op de achtergrond gedrongen worden. „Indien," zegt Baur (*Neutestamentl. Theologie*, 1864 S. 51) terecht, „indien de afzonderlijke uitspraken van Jezus in „de bergrede over datgene, wat vervulling der wet is, altijd „weder hierop nederkomen, dat tegenover het uitwendige het in-

„wendige, tegenover de daad als zoodanig de gezindheid gesteld „wordt, als datgene, wat alleen aan 'smenschen handelingen „hare zedelijke waarde geeft, dan is dit een beginsel, hetwelk „wezenlijk van het Mozaïsme verschilt. Het is dit reeds in zoo-„ver, als nu uitdrukkelijk tot hoofdzaak gemaakt wordt, wat ook „wel gevonden wordt in de wet, maar daar nog zonder eenige „nadere bepaling. Men mag alzoo niet zeggen, dat de vooruit-„gang van de prediking van Jezus, vergeleken met het Oude „Testament, alleen hierin bestaan zou, dat Jezus de wet uit-„breidt tot de regeling der gezindheid; de natuur der zaak brengt „het van zelf mede, dat deze quantitatieve uitbreiding wordt tot „eene qualitatieve tegenstelling van uitwendig en inwendig, van „daad en gezindheid, van letter en geest. Dit is het wezenlijke „beginsel des christendoms, en het is juist hierin nieuw, niet dat „het aandringt op de gezindheid, maar dat het deze het vol-„strekt eenige noemt, waarin de zedelijke waarde van den mensch „bestaat." De tegenstelling van beide beginselen komt nog meer uit, als men bedenkt, dat het vormelijke en uitwendige, volgens de voorstelling van de Joden uit Jezus' tijd, voor het minst even innig en onafscheidelijk met het exclusief nationale karakter van de Israëlietische godsdienst verbonden was, als datgene, wat ons thans voor het eenig wezenlijke geldt. Niet de leer, dat men God in geest en waarheid moet aanbidden, dat godsdienst en zedelijkheid elkander wederkeerig moeten doordringen, dat de waarde der godsdienst gelegen is in haar zuiver zedelijk karakter, en die der zedelijkheid in haren zuiver religieusen grondslag, niet deze leer op zichzelve, maar deze leer, *zoo als Jezus haar predikte*, nml. als het volstrekt eenige, waarop het aankwam, was van zelf de scherpste bestrijding van iedere gebondenheid des gewetens onder letter en overlevering, van iederen dienst van het priesterlijk heilige. Op zich zelf toch moge de dienst van het priesterlijk heilige, het inachtnemen van symbolische vormen iets onschuldigs zijn, het geeft al te ruime gelegenheid om, zonder ware vroomheid, een schoon gelaat van vroomheid te vertoonen, en zoo verleidt het er al licht toe, om de zuiver zedelijke eischen der godsdienst op den achtergrond te plaatsen, terwijl het de harten van de ware godsvereering aftrekt en de gewetens verstompt.

Jezus zag duidelijk in, niet alleen dat hetgeen de Farizésche Joden als het hoogheilige op den voorgrond stelden, omging bui-

ten die godsvrucht, die Israëls beste Profeten hadden gepredikt, maar ook dat hunne nutteloo ze en beuzelachtige, ja, soms onzedelijke overleveringen en leeringen van menschen de ware godsvrucht ontzenuwden en vernietigden, dat „zij het gebod Gods „krachteloos maakten door hunne inzetting." *Matth.* 18 : 6. Hunne gestrenge waarneming der godsdienstvormen — die „gedaante „der godzaligheid" — was wezenlijk afval van de ware godsvrucht des harten — „verloochening van hare kracht" — een kwaad, waarover reeds de oude Profeten hadden geklaagd — „Gij geveinsden! van u heeft *Jesaja* geprofeteerd," enz. — en hetwelk alzoo de Joden van overoude tijden af had gekenmerkt. Daarin, dat de Joden altijd de Profeten Gods gesmaad, gelasterd, tegengestreefd, vervolgd en gedood hadden, zag Jezus een onwedersprekelijk bewijs, dat hunne formalistische godsvrucht lijnrecht stond tegenover den geest der oude Profeten, *Matth.* 5: 12; 23: 29 vgl.; *Luc.* 13: 33, vg. In de gelijkenis van den éénen uitgedreven onreinen geest, *Matth.* 12: 43, vg., spreekt Jezus het uit, dat halve maatregelen niets konden baten tot uitroeiing van dit kwaad. Met gestrenge boeteprediking alleen kon hier maar weinig worden uitgewerkt. Want, al werkte zulk eene prediking aanvankelijk wellicht bij velen bekeering, wanneer de godsdienst haar formalistisch karakter bleef behouden, kon het nauwelijks uitblijven, of deze bekeering moest weldra weder uitloopen op verhoogde werkheiligheid, en dientengevolge op steeds verderen teruggang in ware, rein zedelijke godsvrucht. „De „onreine geest, van den mensch uitgegaan en nergens rust vin„dend, keert weder naar zijne verlatene woning, en vindt haar „ledig; dan neemt hij zeven andere geesten, boozer dan hijzelf, „mede, en zij wonen aldaar, en het laatste van dien mensch „wordt erger dan het eerste; zóó zal het ook zijn met dit boos „geslacht!" Zoo nu verkreeg de prediking van Jezus een zeer radikaal karakter, en niet alleen zijne prediking; maar ook zijn gedrag. Dat iemand als Jezus, die als leeraar des volks zelfs tegenover de Schriftgeleerden optrad, tegelijk op gemeenzamen voet verkeerde met tollenaars en zondaars, dat hij bijna altijd voor dezen partij koos tegen de Farizeërs, ja, dat hij hen vaak ten koste van de rechtzinnigste Israëlieten verheerlijkte en deze laatsten zonder verschooning aan de kaak stelde: wat was dàt anders, dan een in het aangezicht slaan van het bestaande Jodendom? Woorden als dit: „Ik wil barmhartigheid, en geenszins

„offer;" zooals Jezus het toepaste (*Hos.* 6 : 6 ; *Matth.* 9 : 13 ; 12 : 7), ontnamen alle waarde en wijding aan de inzettingen, de ceremoniën, enz.; terwijl stellingen als deze, dat „de sabbat om den „mensch, niet de mensch om den sabbat gemaakt is," (*Marc.* 3 : 27), het doodvonnis uitspraken over den bestaanden eeredienst naar de toenmalige opvatting daarvan, gelijk Jezus zich dan ook meermalen op hoogst bedenkelijke wijze over den tempel en den tempeldienst uitliet. De tempelreiniging is buiten tegenspraak een geheel verdicht verhaal zonder historischen ondergrond; maar dit verhaal is toch een juist beeld van de geestelijke werkzaamheid van Jezus; en alles pleit voor de echtheid van het bekende woord over het afbreken van den tempel, hetwelk de vierde Evangelist in het verhaal van de tempelreiniging invlecht, terwijl het volgens *Mattheüs* en *Marcus* een der misdaden was, die hem voor het Sanhedrin ten laste werden gelegd. Verg. *Hand.* 6 : 13, vg.

De Israëlietische hiërarchie in den tijd van Jezus begreep zeer goed, waarop deze radicale prediking van Jezus, zoo zij ingang vond, moest uitloopen. Op hun standpunt was het hun niet mogelijk, in Jezus iets anders te zien, dan eenen vijand, eenen verrader van de godsdienst der vaderen. Wie hen — in navolging van de Evangelisten, die in dezen alles behalve onpartijdige oordeelaars waren — uitmaakt voor monsters, voor zedelijke onverlaten, hij vergeet, dat ook de meest godvruchtige en eerlijke Israëlieten het doodvonnis van Jezus goedkeurden.

Wel schijnen de Evangelisten dit laatste te ontkennen (*Luc.* 24 : 51); maar tegenover deze ontkenning staat het feit, dat de godvruchtige en eerlijke Saulus vóór zijne bekeering inderdaad op hetzelfde standpunt stond als de vijanden van Jezus. Wat ons geldt voor een bewijs van Jezus' zedelijke hoogheid en voortreffelijkheid, daarin konden de toenmalige hiërarchen van Israël onmogelijk iets anders zien, dan misdadige aanranding van het heilige, eene doodschuldige misdaad. Als dan de Evangelisten berichten dat de Joden Jezus „uit nijdigheid" — en niet omdat zij zelven hem voor schuldig hielden — hadden overgeleverd, dan is dit bericht buiten twijfel onwaar, en er bestaat zelfs geen schijn van grond, om in het algemeen de eerlijkheid en de goede trouw van Jezus' rechters in twijfel te trekken, die veeleer ten volle overtuigd waren van het wettige en Godewelgevallige van dit hun gedrag ten opzichte van Jezus.

De gronden, waarop ik deze stelling bouw, heb ik ontwikkeld in eene verhandeling, gedrukt in de *Godgel. Bijdragen* voor 1866; ik zal ze hier, gewijzigd, herhalen.

1°. Het is niet bijzonder waarschijnlijk, dat Jezus, een volksleeraar, die slechts enkele malen voor korten tijd Jeruzalem bezocht, vóór zijn rechtsgeding veel in persoonlijke aanraking met de aanzienlijke Sanhedristen geweest is, zoodat persoonlijke haat bij deze laatsten nauwelijks denkbaar is.

2°. De geschiedenis leert niet, dat ernstige of zelfs gestrenge prediking van godsvrucht en zedelijkheid eene dergelijke spanning zou kunnen veroorzaken, als waarvan de kruisdood van Jezus de eerste geweldige losbarsting was. Nu was zeker de prediking van Jezus in zoover persoonlijk, als hij vaak de schijnheiligheid en eigene gerechtigheid der Farizeërs openlijk ten toon stelde; en dat dit hem bij velen gehaat maakte, laat zich denken. Maar de taal van Johannes den Dooper was vooral niet minder scherp of op den man af, terwijl toch de boetprediker van de zijde der Joden niet alleen geheel ongemoeid bleef, maar zelfs bij hen in hooge eere stond. De vervolging der oude Profeten hing zeker altijd ook samen met politieke redenen, en volgens Flavius Josephus (*Antiq.*, XVIII. 5, 2), geldt ditzelfde ook van de onthoofding van den Dooper: „Als zeer velen naar Johannes toestroom- „den — want het hooren van zijne redenen had hen zeer op- „gewonden gemaakt, — vreesde Herodes, dat des Doopers groote „overredingskracht hen, die gewoon waren alles naar zijnen raad „te doen, wellicht tot afval zou doen overslaan. Daarom oordeelde „hij het beter, hem te voorkomen, en nog voordat er door hem „eene omwenteling ontstond, te dooden, dan later zich te moe- „ten beklagen, als er eene omwenteling ontstaan was, die hij „dan met geweld moest onderdrukken."

3°. De toongevende leden van het Sanhedrin, die de gevangenneming en veroordeeling van Jezus doorgedreven hebben, waren voornamelijk Sadduceërs, en dezen zullen het zich waarlijk niet bijzonder sterk hebben aangetrokken, dat Jezus de Farizeërs zoo scherp beoordeelde, aangezien ook zij hun vijandig waren. Eindelijk

4°. Uit de brieven van Paulus laat zich met zekerheid opmaken, welke de wezenlijke oorzaak van den haat der Joden tegen Jezus was. Dat Paulus deze oorzaak gekend moet hebben, spreekt van zelf; de discipel van Gamaliël had immers zelf den haat van

het Sanhedrin tegen den Nazaréner en zijnen aanhang overgenomen. Paulus nu was vervolger der christelijke gemeente geweest uit overgrooten ijver voor de vaderlijke overleveringen, *Gal.* 1 : 3, 4. De eenige reden, waarom de Joden, die de overige Apostelen over het geheel met vrede lieten, Paulus vervolgden, was deze, dat hij niet meer de besnijdenis predikte, *Gal.* 5 : 11 ; 6 : 12—14. Dit maakte, verklaart hij, hun de prediking des kruises tot eene ergernis, en alleen daarom drongen Judaïzeerende christelijke leeraars aan op de besnijdenis, opdat zij van wege het kruis van Christus niet vervolgd mochten worden. Voorts zegt Paulus, 1 *Cor.* 2: 7, 8, dat de Oversten dezer wereld den Heer der heerlijkheid niet zouden gekruisigd hebben, indien zij de vroeger verborgen „wijsheid Gods" hadden begrepen; nu is, volgens Paulus, dit de inhoud dezer vroeger verborgen wijsheid Gods, dat de Heidenen evenzeer als de Joden geroepen waren tot het Messiaansche heil, bijgevolg algeheele opheffing van dat particularisme, volgens hetwelk de Joden uitsluitend en voor altijd waren het volk van God. Ook *Rom.* 9: 32—10: 3 toont Paulus aan, dat de Israëlieten zich stootten aan den steen des aanstoots, omdat zij met zulk een *ζῆλος θεοῦ*, die niet was *κατ' ἐπίγνωσιν*, zich vastklemden aan het gestrenge wettelijke standpunt, gelijk hij dan ook meermalen het lijden, dat bepaaldelijk hij, Paulus, moest verduren om des kruises wil, op ééne lijn plaatste met dat van Christus, als zaken van dezelfde soort. Hij droeg altijd zulk eene dooding als die van Jezus (de Jezus-dooding) in zijn lichaam om, 2 *Cor.* 4: 10, en hij droeg de *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, *Gal.* 6: 17; zijne zeer overvloedige *παθήματα* waren *τὰ παθήματα τοῦ χριστοῦ*, 2 *Cor.* 1: 5; verg. ook *Col.* 1: 24—27; *Efes.* 3: 1, en mijne *Proeve van verklaring van de leer van Paulus aangaande den dood van Christus en de wetsbedeeling, vooral volgens Gal. III*, te vinden in de *Godg. Bijdragen* van 1859, bl. 168 en 182.

„De veroordeeling van Jezus moet alzoo volstrekt niet ver„klaard worden uit persoonlijken haat, niet hieruit, dat de Joodsche „Raad zich de scherpe taal van Jezus tegen een ontaard Farizeïsme „zoo sterk aantrok. De Joden hebben Jezus niet gekruisigd om „eene of andere bijkomende omstandigheid, allerminst uit mis„verstand in den gewonen zin des woords. De dood van Jezus „was derhalve geenszins een eigenlijk gezegde rechterlijke moord. „Integendeel, de Rechters van Jezus hebben de strekking van „zijne leer en zijn leven goed begrepen en hem juist daarom ge-

„kruisigd. Ook de vele weldenkenden, die in een lichaam als „het Sanhedrin niet ontbraken, hebben uit volle, op hun stand„punt *conscientieuse* overtuiging hunne stem tot het doodvonnis „van Jezus gegeven, hiervan overtuigd, dat zijne leer de grond„slagen van het Jodendom ondermijnde. Deze overtuiging deed „hen in Jezus eenen doodschuldige zien, al hebben enkelen hunner „hem wellicht in hun hart als eenen dweeper beklaagd." Neen, hier kwam geen persoonlijke haat in het spel; het gold hier een strijd op leven en dood tusschen twee onverzoenlijk vijandige beginselen. En het overigens zeker nog het minst historische van de Evangeliën heeft in dit stuk het ware bestand der zaken beter begrepen, dan de synoptische Evangeliën, al generaliseert het deze beginselen eenigszins door ze voor te stellen als de antithese van licht en duisternis, waarheid en leugen, God en wereld.

Op dit standpunt nu moet men zich plaatsen, om de beteekenis van Jezus' kruisdood te kunnen begrijpen. Daarbij moet men nog één belangrijk punt in aanmerking nemen. Ik bedoel dit, dat de wereldhistorische beteekenis van Jezus onafscheidelijk samenhangt met het repraesentatieve of profetische karakter van Jezus' persoonlijkheid, beide in zedelijk en in godsdienstig opzicht, en bijgevolg, met de centrale plaats, die Jezus daardoor, als einde der oude en stichter der nieuwe bedeeling, in de geschiedenis der Godsgemeente inneemt. Jezus heeft alzoo zijne groote beteekenis daardoor verkregen, dat hij eenen kring van volgelingen — eene gemeente of een begin daarvan — rondom zich verzameld, en alzoo den grondslag gelegd heeft voor eene nieuwe oeconomie der gemeente Gods, losgerukt uit allen samenhang met het bestaande Jodendom. Zoo reeds, wij herhalen deze woorden hier, de groote mannen, de repraesentatieve mannen, zooals Emerson ze noemt, in het algemeen te recht vergeleken worden met de scharnieren, op welke de geschiedenis der wereld draait: in het bijzonder voorzeker is de geschiedenis der godsdienstige ontwikkeling dermate vastgeketend aan den geestesarbeid der groote profetische geesten, dat het hier meer dan in andere opzichten waar is, wat Kingsley zegt, nml. dat „de „geschiedenis der menschen eigenlijk is de geschiedenis van „hunne groote mannen." Voorts nemen evenmin zij, die slechts groote en heerlijke gedachten uitspreken, als zij, die slechts groote dingen volbrengen, de eerste plaats in de geschiedenis

der menschelijke ontwikkeling in; maar deze plaats komt toe aan die uitverkorenen, wier handelend of lijdend leven de aanschouwelijke vertegenwoordiging is van eene groote en heerlijke overtuiging. Ten gevolge daarvan knoopt doorgaans in de herinnering der latere geslachten het repraesentatieve karakter van al zoodanige uitverkorenen zich bijna uitsluitend vast aan één bepaald en beslissend feit, in hetwelk al de stralen van geheel hun repraesentatief leven zich als in één brandpunt vereenigen. Dit groote feit in het leven van Jezus is bepaald zijn sterven aan het kruis, gelijk dan ook de christelijke gemeente van den beginne af de geheele verschijning van den Christus bijna uitsluitend uit het oogpunt van zijnen dood heeft beschouwd en gewaardeerd; — wel een bewijs van den onmetelijken invloed, dien dit feit gehad heeft op de geloofsbewustheid van Jezus' eerste volgelingen!

(*Wordt vervolgd.*) S. Hoekstra Bz.

MOZES EN DE UITTOCHT DER HEBREËN, IN VERBAND MET EGYPTISCHE OORKONDEN.

EEN NIEUWE EN EEN OUDE HYPOTHEZE.

Dr. A. Eisenlohr, der grosse Papyrus Harris. Ein wichtiger Beitrag zur aegyptischen Geschichte, ein 3000 Jahr altes Zeugniss für die mosaische Religionsstiftung enthaltend. Leipzig. 1872.

F. Chabas, Recherches pour servir à l'Histoire de la XIXe dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode. Chalon s. S. et Paris, Juillet 1873.

Met niet minder volharding dan de reizigers naar de bronnen van den Nijl, zoeken de Egyptologen naar de getuigenissen der oud-egyptische oorkonden omtrent Mozes en de Hebreën. Werkelijk vond men deze laatsten hierendaar vermeld, althans zoo de *āpuriu* of *āpriu* van twee leidsche papyri (I 348 en I 349), die ook elders genoemd worden, inderdaad Hebreën zijn, — 't geen wij, gelijk ik straks zal aantoonen, als zeer waarschijnlijk mogen aannemen. Een vijftal jaren geleden meende de munchensche professor Lauth ook Mozes in zekeren sodem of sem Mesu van Pap. Anastasi I te herkennen [1]. Ik geloof niet, dat deze gissing veel instemming verworven heeft. Ook scheen Lauth den naam niet juist te hebben gelezen, daar deze niet Mesu, maar Ptah-mesu luidde [2]. Thans treedt Dr. Eisenlohr op met een *Vortrag*, in de philosophisch-historische Vereeniging te Heidelberg

---

[1]) *Moses der Ebräer. Nach zwei aegypt. Papyrus-urkunden dargestellt von* F. J. Lauth. München, 1868.

[2]) W. Pleyte, in *Zeits. für aeg. Sprache u.s.w.* 1869, 30 vgg. Lauth, ald. 69 en Pleyte, ald. 100.

gehouden, over den grooten papyrus Harris (vooral in onderscheiding van den door Chabas uitgegeven magischen papyrus Harris zoo genoemd), die, naar hij verzekert, niet slechts een gewichtige bijdrage tot de egyptische geschiedenis, maar zelfs een getuigenis van 3000 jaren her voor de stichting van den mozaïschen godsdienst bevat. De brommende titel, meer in den stijl eener nieuwerwetsche dagbladaankondiging dan in dien van een wetenschappelijk, zij 't dan ook populair-wetenschappelijk geschrift, was wel geschikt om de verwachting te spannen. Ik vrees, dat de schrale uitkomst aan die hooggespannen verwachting al zeer weinig beantwoordt.

Niet, dat de inhoud van den papyrus, waarover Eisenlohr handelt, onbelangrijk zou zijn. Integendeel, in meer dan één opzicht is hij hoogstmerkwaardig, en wij zouden den heidelbergschen docent erkentelijk zijn voor zijn verslag van dit nog onuitgegeven handschrift, bijaldien dit verslag meer vertrouwen waardig was.

Het HS. bevat een toespraak van koning Ramses III (Rā user mā mer-amen Rāmeses haq an, XXe dynastie) aan zijn beambten en zijn volk, waarin hij uiteenzet wat hij in zijn regeering bijzonder voor den godsdienst gedaan heeft en een historisch overzicht geeft van de krijgstochten door hem gevoerd, de hervormingen door hem in 't leven geroepen en de handelsondernemingen door hem bevolen. Dit laatste, geschiedkundige, deel wordt ingeleid door eenige woorden, die den toestand van Egypte in de laatste jaren vóór zijne regeering schetsen. Wat daarin verhaald wordt is van het hoogste gewicht. Naar Eisenlohr's vertaling luidt dit gedeelte aldus: „Het land Egypte was in verval geraakt (letterlijk: uitgeworpen), iedere man naar zijn believen: niet hadden zij een opperhoofd lange jaren, dat de opperheerschappij had over de overige dingen. Het land Egypte behoorde aan de vorsten in de landstreken (aldus Eisenlohr, die *autu* leest, Chabas: *uru* [vorsten] regeerend over de steden). De een doodde den ander in ijverzucht. Andere tijden kwamen daarna in jaren van nood. Een syrische hoofdman onder hen had zich gemaakt tot vorst; hij bracht het land tot gehoorzaamheid onder zijn uitsluitende leiding. Hij verzamelde zijn medgezellen, plunderde de schatten des lands. Zij hadden gemaakt de goden gelijk aan de menschen. Er werden geen offers meer gebracht in het binnenste der tempels. De godenbeelden waren omvergeworpen om te liggen op

de aarde. Zijn wil was met zijn plan in overeenstemming. Toen zetten zij (de goden) hun zoon, voortgesproten uit hun leden, tot vorst, leven, heil, gezondheid (*ānχ ut'a seneb*, gewone bijvoeging bij den naam of de vermelding des konings) van het gansche land op hun grooten troon: Rā user chā sotep-n-rā meramen, ā. u. s., Rā setineχt mer-amen (Setinecht of Nechtseti), ā. u. s." Dan wordt verhaald hoe deze aan de verwarring een einde maakte, de boosdoeners in zijn toorn vernietigde (waarbij hij met Chepra Sutech in zijn onweder vergeleken wordt), hetgeen verwoest was weder oprichtte, de tempels met de daaraan verbonden inkomsten en de offers aan de gezamenlijke goden herstelde en Ramses tot kroonprins benoemde.

Ik behoef er niet op te wijzen, hoe belangrijk deze mededeelingen zouden zijn, indien de papyrus die werkelijk bevatte. Wij wisten wel, dat het aan godsdienstige omwentelingen, aan pogingen om in plaats van den nationalen godsdienst een eenvoudiger, zoo goed als monotheïstische godsvereering in te voeren, zelfs in het stationaire Egypte niet ontbroken heeft; hier echter wordt van een tijdelijk zegevierende hervorming gewaagd, waaromtrent ons tot-nog-toe niets bekend was, of, wanneer zij voor de mozaïsche omwenteling moet gehouden worden, waaromtrent ons slechts de hebreeuwsche oorkonden en het late verhaal van Manetho bericht gaven. Apepi, een der laatste herderskoningen duldde in zijn gebied geen anderen eerdienst dan die aan zijn god Sutech (Çedeq) gewijd was en deed aan den den opperegyptischen koning Raskenen Ta I het voorstel om de vereering van alle goden in gansch Egypte, met uitzondering van Sutech en den thebaanschen Amun-ra af te schaffen, een voorstel, dat met verontwaardiging afgewezen schijnt te zijn. Ruim twee eeuwen later deed de koning der XVIIIe dynastie, Amunhotep IV iets dergelijks, eischte voor zijn god Aten-rā, de zonneschijf als schepper, naar wien hij zijn naam in dien van Chun-aten veranderde, een uitsluitende aanbidding en vervolgde vooral den Amundienst met een bitteren haat. De godsdienstige omwenteling, waarvan de groote papyrus Harris zou verhalen en die wederom een tweetal eeuwen later moet hebben plaats gegrepen, komt met de beide vorige in sommige opzichten overeen, doch heeft ook veel eigenaardigs. Overeen komen alle drie in den semietischen oorsprong en dus in het antinationaal karakter. Apepi was een vreemdeling; Chunaten, van vaderszijde Egypte-

naar, handelde, zooals uit zekere teekenen blijkt, vooral op aanstoken van zijn buitenlandsche moeder en de koning, op wiens voorgang of onder wiens regeering de godsdienstige beweging plaats had, waaraan Setinecht een einde maakte, wordt uitdrukkelijk een *chal* of *char*, d. i. een Syriër genoemd. Ook als pogingen om een min of meer gezuiverd monotheïsme in te voeren, gelijken de drie hervormingen op elkander. Maar zoover als de laatste schijnen de twee vroegere niet gegaan te zijn. Apepi en Chunaten mogen ijveren tegen godsvereeringen die zij verfoeiden, zij hadden geen bezwaar tegen afbeeldingen van hun eigen goden, zij waren geen beeldenstormers in 't algemeen. In de niet zeer duidelijke woorden van onzen papyrus, naar Eisenlohr's vertaling, ligt daarentegen opgesloten, dat de syrische vorst of zijn gunstelingen geen godenbeelden in het geheel duldden, en dat zij het brengen van offers in tempels verboden. Maar ook deze omwenteling eindigde gelijk de vorige, de aloude godsdienst van Egypte zegevierde en nog honderden van jaren zou men voortgaan aan de voorvaderlijke goden der zonen van Rā tempels en offers te wijden.

Voor de geschiedenis, bijzonder de godsdienstgeschiedenis van Egypte, is het van groot belang te weten of dit bericht, hoe kort ook, door den duitschen vertaler juist is weergegeven. En zoo ja, of daaraan nu de naam van getuigenis voor de stichting van den mozaïschen godsdienst mag gegeven worden? Eisenlohr meent dat, en wel op grond van de volgende redeneering:

Setinecht blijkt hier, zooals men reeds vermoedde (De Rougé en Brugsch), de vader van Ramses III te zijn geweest. De heerschappij van den syrischen overweldiger moet dus aan de regeering van Setinecht voorafgegaan en op die van Seti II (Meneptah II) gevolgd zijn. Tusschen deze beiden regeerden, volgens de lijsten en het getuigenis der graven, twee later niet als wettig erkende koningen: Amunmeses en Siptah met diens vrouw Tauser. De laatste moet den eerste gevolgd zijn, want hij heeft den naam van Amunmeses uitgebeiteld en den zijnen daarvoor in de plaats gesteld. In weerwil daarvan houdt Eisenlohr hen voor vader en zoon, omdat een opschrift te Silsilis van Siptah zegt, dat hij door zekeren Bai op den troon zijns vaders verheven is. Mogen wij nu in een van deze twee koningen den syrischen overweldiger zien?

Zelf oppert Eisenlohr daartegen eenige bezwaren. Van koning

Amunmeses heet het te Thebe, dat Isis hem te Cheb heeft opgevoed tot koning van beide landen (Opper- en Neder-Egypte). De zoogenoemde standaardtitel van Siptah is eveneens: *cha em cheb*, gekroond in Cheb. Mag dit niet in dien zin worden opgevat, dat beiden den troon van Horos beklommen, die o. a. in Cheb (El-h'ebe) geboren heette te zijn [1]), dan kunnen zij geen van beiden de Syriër zijn geweest. Onwaarschijnlijk noemt hij het ook, dat een vreemde oproermaker zijn graf bij die der wettige koningen vond, waar zoowel dat van Amunmeses als dat van Siptah was opgericht. Wat Eisenlohr daartegen inbrengt, namelijk dat die oproermaker voor zich daar een graf kon laten bouwen, dat later door een zijner opvolgers werd ingenomen, geldt juist niet van Amunmeses, in wien hij den Syriër zien wil en wiens graf nog ongeschonden is. Voeg daarbij, wat Eisenlohr niet aanvoert, dat het niet wel te verklaren is, hoe een Syriër, ijverend voor zijn monotheïsme, een naam gedragen en behouden heeft, samengesteld met den naam van den echt-egyptischen hoofdgod diens tijds, tegen wien Chunaten zulk een haat had getoond en hoe hij zich juist den titel van „vorst der Thebaïs" kon kiezen, van die afgodische Thebaïs, die Chunaten met afschuw verlaten had [2]). Van Amunmeses zijn geen noemenswaardige monumenten bekend. Siptah echter toont zich overal een aanbidder van de echt-egyptische goden.

In weerwil van dit alles houdt Eisenlohr Amunmeses toch voor den syrischen overweldiger en de godsdienstige beweging, die onder zijn regeering plaats greep, voor den opstand van Mozes, die niet alleen de staatkundige vrijheid, maar ook en vooral de reiniging van den godsdienst ten doel had [3]). Hij vindt een groote overeenkomst tusschen hetgeen hier omtrent den Syriër verhaald wordt, en het verhaal door Manetho van den uittocht of liever de verdrijving der Israëlieten onder Osarsiph-Mozes door den pharao Meneptah (of zoo als Manetho schrijft: Amenophis) gegeven. In beide gevallen, zegt hij, is het een

---

[1]) In Champollion's *Notices* p 173 door Eisenlohr aangehaald, wordt slechts gesproken van een Horos *mes cheb*, d. i. geboren in Cheb.

[2]) De volle naam van Amunmeses luidt Rā-men-cha-sotep-en-rā Amunmeses haq ūas (of t'am, d. i. de Thebaïs).

[3]) Wat het eerste betreft moet ik nog opmerken, dat de uitdrukkingen: opgevoed, gekroond in Cheb, van Amunmeses en Siptah gebezigd, niet alleen beteekenen kunnen, dat zij opvolgers van Horos waren, maar wel bepaald, dat zij met den Horos van Cheb in verband stonden.

vreemde, niet-egyptische stam, die zich de heerschappij over het land toeëigent en die stam dringt van 't oosten, uit Syrië, Egypte binnen. Volgens beide berichten ging hier een godsdienstige beweging met de staatkundige omwenteling gepaard. Ook is er in het karakter van de godsdienstige beweging onder den syrischen opperheerscher en van die, welke aan Osarsiph-Mozes wordt toegeschreven, een zeer sterke overeenkomst. De papyrus Harris verhaalt, dat de goden aan de menschen gelijk geacht werden, dat er geen offers meer geslacht werden in het binnenste der tempels, dat de beelden der goden op de aarde werden geworpen; Manetho vertelt, dat Osarsiph zijn aanhangers beval geen goden te vereeren en zich van dieren, den Egyptenaars heilig, niet te onthouden. Kan men grooter samenstemming verlangen? [1])

Ik zou meenen, er blijft nog wel het een en ander te verlangen over. Maar dat neemt niet weg, dat er groote overeenkomst bestaat. De bezwaren, die Eisenlohr zelf aangeeft, zijn niet overwegend, en worden door hem voldoende wederlegd. Osarsiph stamt, volgens Manetho, van een heliopolitaansche priesterfamilie af, en is dus geen Syriër, maar men mag onderscheid maken tusschen den syrischen overweldiger (den vorst der Hyksôs bij Manetho) en den egyptischen of in Egypte wonenden godsdienst-hervormer, te meer daar ook de papyrus de godsdienstige omwenteling niet aan den Syriër zelven toeschrijft, maar eenvoudig zegt, dat er onder zijn regeering waren, die de goden aan de menschen gelijk maakten. Het zou dus kunnen zijn, dat hetgeen Manetho vertelt en door hem ten onrechte op den uittocht der Israëlieten wordt toegepast, uit onzen papyrus of uit een andere overlevering van het daarin verhaalde feit geput was.

Maar de hoofdvraag is: staat er werkelijk in het nieuwgevonden handschrift zoo iets te lezen, als Eisenlohr in zijn overzetting geeft? Wij hebben dit tot-nog-toe stilzwijgend ondersteld, om van zijn daarop gebouwd vermoeden verslag te kunnen geven en dit te verklaren. Thans echter moet gevraagd worden, of de grond waarop dat vermoeden rust, hecht is. Eisenlohr stelt ons niet in de gelegenheid, die vraag te beantwoorden. Hij geeft zijn vertaling, niet alleen zonder den oorspronkelijken tekst,

---

[1]) Voor het verhaal van Manetho, zie Kuenen's *Godsd. van Israël*, I, 121 vgg. Brill, *Israël en Egypte*, 48 vgg. Mijn *Vergel. Geschied. der oude Godsdd.* I, 534 vg. Ik heb daar sterken twijfel aan de historische waarde van Manetho's verhaal uitgesproken, een twijfel, waarvan ik nog niet genezen ben.

althans van dat gedeelte waarop het hier meest aankwam, die in een aanhangsel had kunnen bijgevoegd zijn, maar zelfs zonder eenige toelichting of rechtvaardiging. Ook onder de gedeelten van onzen papyrus, waarvan de groote egyptoloog Birch, in Lepsius' *Zeitschrift* een vertaling gegeven heeft, behoort dat, wat op de godsdienstige of staatkundige beweging vóór de regeering van Ramses III betrekking heeft, niet. Gelukkig heeft zijn niet minder bekwame medewerker Chabas onlangs de leemte aangevuld. In zijn *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode*, levert hij een volledige vertaling van het geschiedkundig deel van den papyrus, door een hieroglyfische transscriptie van den hieratischen tekst en een uitvoerige toelichting gerechtvaardigd. Zij luidt geheel anders dan die van Eisenlohr.

„Het is gebeurd" — aldus vertolkt Chabas de zinsneden, waarin de duitsche geleerde het verhaal eener godsdienstige omwenteling gezien had, — dat het land van Egypte zich naar buiten geworpen had (s'était jeté au dehors). Voor al degenen, die in het binnenland gebleven waren, was er geen meester meer gedurende tal van jaren, in den aanvang.

„Gedurende een tijd hehoorde het land Egypte aan Uru (vorsten, een titel van egyptische heerschers, die den koningsrang, *suten*, niet bezaten, ook wel aan buitenlandsche koningen gegeven) die de steden beheerschten en elkander vermoordden; het was buitengewoon, verbazend.

„Andere tijden waren daarna, gedurende weinig jaren; Areos (A-arsu), een Syriër, was als Ur onder hen, en het geheele land bracht hem hulde, terwijl ieder zich met zijn medgezel vereenigde en zijn goederen verkwistte.

„En toen de goden gedaan hadden als de menschen, kweet men zich niet meer van de offeranden in de tempels.

„Daarna toen de goden (tot vrede) waren teruggekeerd (of omgewend), om Egypte in evenwicht te plaatsen in zijn geregelden toestand, stelden zij hun zoon, den uit hun leden gesprotene, tot koning (leven, gezondheid, kracht) van het land op hun grooten zetel — Setnecht."

Het is misschien niet overbodig op de meer of min belangrijke verschilpunten in de twee vertalingen de aandacht te vestigen. Het woord: „naar buiten geworpen" (*cha em ruti*) verklaart Eisenlohr: in verval geraakt, Chabas van een groote

emigratie, waarop dan de tegenstelling slaat: „degenen die in 't binnenland gebleven waren," woorden die bij Eisenlohr luiden: „ieder man naar zijn believen," alsof hier het samengestelde woord *āk-het*, welgevallen, en niet het eenvoudige *āka* stond, dat nooit deze beteekenis heeft. In Chabas' vertaling wordt de heerschappij der stadsvorsten (bij Eisenlohr: de vorsten der provinciën) onderscheiden van de regeeringloosheid, die in den beginne (*cher hāt*) was. Men behoeft geen egyptoloog van professie te zijn, om te durven zeggen, dat Chabas' overzetting niet slechts de verkieslijkste, maar de eenig-mogelijke en die van Eisenlohr geheel mislukt is. De woorden *cher hāt* kunnen nooit beduiden: „die de opperheerschappij had," om van de daarop volgende woorden niet eens te spreken. De „weinige jaren" van Chabas zijn bij Eisenlohr: „jaren van ellende" geworden en A-arsu de Syriër, een syrisch hoofdman. Ik ga andere, voor ons doel minder gewichtige verschilpunten stilzwijgend voorbij, om op de hoofdzaak te komen.

„Zij hadden de goden gelijk gemaakt gemaakt aan de menschen," zoo lezen wij bij Eisenlohr. Bij Chabas heet het: „En daar de goden gedaan hadden als de menschen," namelijk het land verlaten. Beide vertalingen zijn grammatisch mogelijk, ofschoon die van Chabas in den aanhef zeker juister is. Het werkwoord, hier in 't oorspronkelijke gebezigd (*aru* of *ar*, in den 8en vorm *a-aru*) kan evengoed *maken* als *doen* beteekenen en „de goden" (*na nuteru*) kan zoowel subject als object zijn. Alles hangt dus af van de juiste opvatting der zinsnede, die Eisenlohr wedergeeft met de woorden: „De godenbeelden waren omvergeworpen om te liggen op de aarde; zijn wil was met zijn plan in overeenstemming," en die bij Chabas luidt: „Daarna als de goden teruggekeerd waren tot vrede, om het land in evenwicht te plaatsen naar zijn rechten toestand" En hier valt geen oogenblik te aarzelen. Er staat in den tekst „goden" (nuteru) en niet „godenbeelden." De vertaling: „om te liggen op de aarde" stemt met het oorspronkelijke geheel niet overeen, behalve dat geen enkele taal dit denkbeeld zóó zou uitdrukken. Hetzelfde geldt van: „zijn wil was met zijn plan in overeenstemming," wat wel een overbodige verzekering mag worden genoemd, en wat er ook zeker niet staat (*āka*, zooals reeds gezegd werd, beduidt niet: „wil," maar „midden, middelpunt, evenwicht," en *mati* niet „in overeenstemming," maar „recht, juist"). Het woord, door Eisen-

lohr weergegeven met: „omvergeworpen," *kan* dat beteekenen, maar de volgende woorden kunnen hier niet anders vertaald worden dan „tot" of „in vrede" of „tot rust," „tot verzoening," en „omvergeworpen tot vrede" geeft geen zin. Het is dus zeker: „omgewend tot vrede," „teruggekeerd tot verzoenende gezindheid." Is dit zoo, dan volgt uit deze tegenstelling, dat in het eerste lid van den volzin, de goden niet de lijdende maar de handelende personen zijn.

Er is dus, mijns inziens, geen twijfel aan, of de vertaling van Chabas verdient verre de voorkeur boven die van Eisenlohr. Stond hier gezag tegenover gezag, wij zouden naar den eersten, als naar een nauwgezet philoloog, met meer vertrouwen luisteren, dan naar den tweeden, zelfs al heeft Prof. Lauth van Munchen zijn werk nagezien en goedgekeurd. Maar Chabas eischt dit niet en geeft rekenschap van zijn overzetting, 'tgeen Eisenlohr niet doet.

Maar iets anders is, de vertaling van Chabas aan te nemen, iets anders, geheel vrede te hebben met zijn opvatting. Hij denkt aan een groote emigratie en leest dit in de woorden: „het land Egypte was buiten geworpen." En, als er verder staat: „de goden deden als de menschen," dan meent hij dat dit beteekent: de Egyptenaars verlieten hun land en hun koningen, zoo deden de goden, „ils se détournèrent du pays tombé dans le désordre; les prières que cet état de choses provoquait de la part des gens pieux, comme c'est le cas chez toutes les nations et à toutes les époques, restaient inefficaces; aussi l'exercice du culte fut-il complètement abandonné." Doch waar vindt men van dit alles iets in onzen papyrus? Moet het letterlijk worden opgevat, dat de goden deden als de menschen, zoodat er bedoeld wordt: zij verlieten het land? Maar hoe kunnen wij ons van zulk een goden-emigratie een voorstelling maken? Of is in 't eene geval het verlaten des lands letterlijk, in 't andere geval figuurlijk gemeend en als een overlaten aan zijn lot op te vatten? Maar dan deden de goden toch eigenlijk iets anders dan de menschen. Mij is het niet helder. Ik begrijp noch de verklaring van Chabas, noch wat in den mond van een Egyptenaar beduiden zou, dat men de goden gelijk maakte aan de menschen. Een Israëliet, zelfs een puriteinsch Semiet van een andere natie kon zoo iets van de Egyptenaars zeggen; maar geen Egyptenaar, als hij wilde mededeelen, dat de goden des lands verwaarloosd werden, zou

dat zoo uitdrukken. Ook kan het „doen der goden zooals de menschen" niet slaan op hetgeen in den aanhef omtrent „het land Egypte' verhaald wordt, en wat ik meen met Eisenlohr nog altijd figuurlijk te moeten verstaan. Van de menschen wordt verhaald, dat zij elkander vermoordden, dat zij goederen verkwistten; deden de goden dat ook? Mijn slotsom is deze: hetgeen Ramses III omtrent de gebeurtenissen die aan zijn regeering voorafgingen mededeelt, is niet duidelijk genoeg, om er ons, vooral wat het godsdienstige betreft, een klare voorstelling van te vormen. Zooveel slechts is zeker, dat hij spreekt van regeeringloosheid, burgerkrijg, verkwisting van de schatten des lands, geweldenarij van de kleine stadskoningen, overheersching van een vreemdeling, en dat hij daarmee het verval van den nationalen godsdienst in verband bracht, zooals dan ook de herstelling des rijks door hem daaraan wordt toegeschreven, dat de goden weer verzoend werden. Onbelangrijk is dit bericht niet, omdat het ons een enkelen blik vergunt in een tijdperk van overgang, waarvan overigens haast geen gedenkteekenen bewaard zijn. Maar voor de godsdienstgeschiedenis heeft het geen overwegend gewicht. Het verval van den godsdienst is voor ons een eenvoudig en natuurlijk gevolg van de verwarring, waarin het land verkeerde. De dubbelzinnige uitdrukkingen, waarin hier van dat verval wordt gesproken, geven ons geen recht aan andere drijfveeren, bij voorbeeld aan zucht tot hervorming, monotheïstisch fanatisme of iets dergelijks, te denken, en op zwakke gronden een gebouw van hypothezen op te trekken, dat door de verbeterde vertaling van een enkele zinsnede, van een paar woorden ineenstort. Vooral kunnen wij niet scherp genoeg afkeuren, dat een man der wetenschap zulke losse vermoedens itne liever eerst aan het oordeel zijner vakgenooten onderwierp, voordat hij ze aan 't groote publiek als de uitkomsten van een nauwkeurig onderzoek voordroeg. Zoodoende brengt men zijn eigen wetenschap in minachting en geeft men den schijn alsof de ijverige studie van zooveel wakkere mannen nog niets heeft opgeleverd dan onzekere onderstellingen.

Is het bewezen, dat de papyrus Harris niets bevat omtrent een godsdienstige hervorming, dan houdt hij daarmee van-zelf op een getuigenis te zijn aangaande de stichting van den mozaïschen godsdienst. Wij kunnen ons dus van de moeite ontslagen achten, om deze meening van Dr. Eisenlohr te weerleggen.

Maar ik kan niet nalaten op te merken, dat ik daarin niet zou kunnen deelen, zelfs als ware zijn vertaling volkomen juist en in allen deele gerechtvaardigd. Het verschil tusschen hetgeen de papyrus dan zou mededeelen en de hebreeuwsche berichten over den uittocht — naar mijn inzien nog steeds de eenige, die in hoofdzaak te vertrouwen zijn — is zoo groot, dat wij ze niet als twee overleveringen van hetzelfde feit mogen beschouwen, zelfs al nemen wij in aanmerking, dat zij van tegenpartijen afkomstig zijn. De hebreeuwsehe overlevering bevat vrij wat legendarische bestanddeelen, die wij niet in bescherming zullen nemen, maar wij mogen haar niet zoo geheel als van onwaarde op zijde zetten. Haar hoofdtrekken zijn deze: onderdrukking der in Goshen gevestigde Hebreën, die tot heerendiensten verplicht worden; pogingen van de onderdrukten, onder leiding van Mozes (een teruggekeerden balling, die een tijdlang onder de Kenieten op 't sinaïetische schiereiland verkeerde) om vrij te mogen uittrekken; groote rampen, die Egypte teisteren, hier natuurlijk voorgesteld als bovennatuurlijke plagen, door den vertoornden god van Israël over de vijanden van zijn volk uitgestort; vlucht uit Egypte onder begunstiging van de heerschende verwarring en mislukte vervolging door het egyptische leger. Die hoofdtrekken hebben niets, wat met de geschiedkundige waarschijnlijkheid in strijd is. Zij zijn niet onvereenigbaar met hetgeen wij weten van de egyptische staatkunde tegenover de vreemde stammen die het land, vooral het noorden des lands, bewoonden en met het weinige belang, dat de uittocht van een stam, in verhouding tot het groote Egyptische Rijk zoo onbeduidend als die der Hebreën, in het oog der overheerschers hebben moest. Niets komt daarin voor, wat aan een samenwerken met syrische bewoners van Kanaän, aan tijdelijke overheersching van Egypte, of zelfs aan de invoering van den mozaïschen godsdienst in dat rijk doet denken; 'tgeen ook op zichzelf onwaarschijnlijk zou zijn, omdat die godsdienst nog in haar geboorte was, ja, eigenlijk nog gesticht moest worden, en omdat de Israëlieten met de Kanaäneërs, zoodra ze met hen in aanraking komen, niet in vriendschappelijke verhouding staan. Ook laat zich niet verklaren, hoe bij de Israëlieten de heugenis zoo geheel verloren kon gaan van zulk een belangrijk, zulk een eenig feit, als de zelfs tijdelijke invoering van het monotheïsme in het afgodische Egypte door hun grooten leider zou geweest zijn. En hiermede

leggen wij dit dertig eeuwen oude getuigenis voor de stichting van den mozaïschen godsdienst bij de beruchte Exodus-papyri en andere dergelijke niets getuigende getuigenissen neder, en geven het aan de schim van Prof. Lauth's sodem Mesu ter bewaring over. [1])

Maar, zoo de poging van den duitschen geleerde om den uittocht der Israëlieten te plaatsen in den tijd der woelingen, die den overgang tusschen de XIXe en de XXe dynastie uitmaken, mislukt is, toch geeft zijn twijfel aanleiding om het gevoelen, door de Egyptologen bijna eenstemmig voorgestaan en door de geschiedschrijvers van Israël in den laatsten tijd van hen overgenomen, te weten, dat Mozes een tijdgenoot van Ramses II en diens zoon Meneptah I zou geweest zijn en de vlucht der Hebreën onder de regeering van dezen laatste plaats had, aan een vernieuwd onderzoek te onderwerpen. In zijn boven aangehaalde *Recherches* heeft Chabas zich tevens met deze taak belast, en, zoo als hij het uitdrukt, eenige beschouwingen en feiten verzameld, voldoende om het veld der gissingen omtrent de geschiedenis van Mozes en den uittocht der Hebreën te beperken. Dat hij door zijn rijke kennis van de egyptische oudheid en door zijn philologisch meesterschap beter dan iemand anders daartoe in staat is, behoeft niet verzekerd te worden. Of hij daarbij voldoende rekening heeft gehouden met de uitkomsten der bijbelkritiek, is een andere vraag, die ik niet bevestigend zou durven beantwoorden. Ik meen echter de lezers van het Theologisch Tijdschrift, die waarschijnlijk voor 't meeste deel niet in de gelegenheid zijn het werk van den franschen egyptoloog zelf te lezen, geen ondienst te doen, met een korte mededeeling en beoordeeling van zijn rezultaten.

In groote trekken komt het betoog van Chabas hierop neder: De verhalen die Josephus en anderen naar Manetho omtrent den uittocht der Israëlieten mededeelen, verdienen geen geloof; men moet, wil men in de egyptische geschiedenis een tijdvak, waarin de uittocht kan hebben plaats gegrepen, en in de egyp-

[1]) In een artikel over den staatkundigen toestand van Egypte vóór Ramses III in de *Transactions of the Society of Biblical archaeology* I, p. 355—384, dat ik niet heb kunnen inzien, geeft Eisenlohr den hieroglyfischen tekst met vertaling van het hier meermalen aangehaalde stuk uit den papyrus, waarvan Chabas zegt dat het: „prouve simplement qu'on ne peut pas s'en rapporter à toutes les traductions interlinéaires, et rend les erreurs considérablement plus graves." *Recherches* etc. p. 160 nt. 1.

tische oorkonden toespelingen op die gebeurtenis vinden, het verhaal van Exodus ten grondslag leggen, tenzij dat men den geheelen uittocht in twijfel wil trekken; dat verhaal spreekt van twee Farao's (eigenlijk slechts van een) waarvan de eerste (een ander dan de Farao van Jozef) onder wien Mozes geboren werd, lang geregeerd moet hebben, en waarvan de tweede wettig en machtig vorst van geheel Egypte moet geweest zijn, iets wat in de laatste jaren vóór Ramses III slechts van Ramses II en Meneptah I kan gezegd worden; onder de regeering van Ramses II werd de naar hem genoemde stad in Beneden-Egypte, door Chabas met het Pelousion der Grieken, het No-ammon der Hebreën (gewoonlijk voor Thebe gehouden) vereenzelvigd, door vreemde werklieden gebouwd, een taak door Exodus aan de Hebreën toegeschreven; juist onder zijn regeering en die van zijn opvolger wordt in de egyptische monumenten meermalen melding gemaakt van Apuriu, Hebreën, die, onder opzicht van een gewapende politiemacht, tot de zwaarste heerendiensten worden gebezigd. Dit alles, vereenigd met eenige aanduidingen van minder belang, noopt ons het begin van de onderdrukking der Hebreën onder Ramses II en hun uittocht onder diens zoon Meneptah I te plaatsen.

Ik zal de laatste zijn, om tegenover den franschen geleerde de verdediging van Manetho op mij te nemen. Integendeel, ik heb mij verheugd, mijn vroeger geuite twijfelingen zoo krachtig bevestigd te zien. Als Chabas oordeelt, dat het verhaal omtrent de melaatschen van Avaris, hun hoofd Osarsiph-Mozes, den koning Amenophis en zijn zoon Sethon, ook Ramses genoemd, even weinig vertrouwen waardig is als de roman, dien Josephus omtrent Mozes levert, en voorstelt deze vertellingen eenvoudig als niet bestaande aan te merken (*à en faire entièrement table rase*) dan stem ik geheel met hem in. Ook ik, evenals Chabas, beschouw het verhaal van Exodus als in den grond historisch, ofschoon de manier, waarop het door hem wordt gebezigd, mij weinig kritisch voorkomt. De wonderen, die daarin vermeld worden, kan hij blijkbaar niet gelooven, maar durft ze ook niet bepaald loochenen. Hij legt ze voorzichtig ter zijde, als voor zijn onderzoek van geen belang. Maar het onbegrijpelijkste van alle, de dood der eerstgeborenen, moet hem toch dienen als onmisbare schakel in zijn verhaal en als bewijs, dat de koning, onder wiens heerschappij de uittocht plaats had, over gansch Egypte regeerde. De levensgeschiedenis van Mozes, zijn tachtigjarige leeftijd tijdens

den uittocht, het berooven der Egyptenaars van hun kostbaarheden, de doortocht door de Schelfzee, onder begunstiging van een wolk en het splijten der wateren door Mozes' staf, de veertigjarige omzwerving door de woestijn, zelfs het vertelseltje omtrent de vroedvrouwen, dat alles wordt argeloos voor zuivere historie gehouden, juist zooals het in Exodus te lezen staat. Doch, daar het tot de hoofdzaak niet afdoet, laten wij het rusten. Ook als wij van het hebreeuwsch verhaal slechts de voornaamste trekken, gelijk ik die boven genoemd heb, als geschiedenis beschouwen, zullen wij Chabas moeten toegeven, dat het niet den indruk maakt, alsof de uittocht geschiedde in een tijdvak van regeeringloosheid of onder de heerschappij van een overweldiger, zooals Eisenlohr wil, maar wel in een tijd, toen de egyptische macht zeer sterk was en een wettig, inlandsch vorst den scepter voerde.

Verspreiden nu de egyptische teksten werkelijk eenig licht over het vraagstuk, waarmede wij ons bezig houden? Reeds vroeger hadden Chabas en anderen gewezen op twee merkwaardige aanteekeningen in een leidschen hieratischen papyrus, waarvan de eene dus luidt: „De Apru, die den steen van Rā slepen, van Rā Ramessu-Meriamun, ten zuiden van Memfis," en de andere; „Geef de rations aan de soldaten zoowel als aan de Apuriu, die bezig zijn den steen te slepen voor het groote Bechen van Ramses Meiamum, enz., in de macht van de hoofdman der Mat'aiu, Ameneman." In den eersten tekst wordt de naam van de werklieden gebrekkig geschreven. Maar die schijnt ook in andere opzichten corrupt te zijn. In den tweeden zijn de Apuriu zeer duidelijk als vreemdelingen gedetermineerd, wat ook uit den van elders bekenden naam hunner aanvoerders blijkt. Deze heeten *Marina,* wat niet anders zijn kan, dan de semietische titel Maran, מרן. De Mat'aiu zijn een korps soldaten van vreemden oorsprong, doch reeds sints het Middel-Rijk in Egypte genaturalizeerd, aan wie hier de bewaking der Apuriu was opgedragen. In het Bechen van Ramses II nu ziet Chabas 's konings geliefkoosde neder-egyptische rezidentie, de stad naar hem genoemd, en in de Apuriu de zuivere egyptische transscriptie van den naam, dien de Israëlieten in Egypte droegen: עברי, met den egyptischen meervouds-uitgang. Wat Dr. Eisenlohr hiertegen inbrengt is inderdaad van geen gewicht en steunt weder op een willekeurige en gebrekkige vertaling. Een ander egyptoloog, de heer Maspéro, heeft de meening uitgesproken, dat het niet zoo zeker is of met de Apuriu

(of Apuroïu) wel de Hebreën bedoeld worden. Het kan, zegt hij, wel een klasse van werklieden en geen volk geweest zijn; zij maken deel uit van de ègyptische koloniën, die Ramses II naar de Schelfzee zond; doch, daar het determinatief der vreemde volken achter hun naam niet is weg te cijferen wil hij wel toegeven, dat het vreemde slaven kunnen geweest zijn, zonder daarom noodzakelijk Hebreën te wezen. Zeer juist! Mathematisch bewezen is het niet, dat de Apuriu Hebreën zijn. Het is een gissing, maar een hoogst waarschijnlijke. De heer Chabas heeft recht haar tegenover de weinig beduidende en zichzelf weersprekende twijfelingen van zijn tegenstander te handhaven. Voor de zaak zelf verwijs ik naar zijn betoog. Maar ik veroorloof mij de vraag aldus te stellen:

de hebreeuwsche oorkonden verhalen, dat de voorvaders van het volk Israël in Egypte zwaar verdrukt en tot moeilijke heerendiensten gedwongen, en o. a. dat zij ook tot vervaardigen van 't materiaal voor de stad Ramses, die de koning bouwen liet, werden gebezigd;

de egyptische oorkonden berichten, dat de stad Ramses de geliefkoosde noord-egyptische rezidentie van koning Ramses II Meiamun was, door hem waarschijnlijk reeds bij 't leven van zijn vader Seti I (wiens mederegent hij was) gebouwd, en spreken van zekere vreemdelingen, die onder opzicht van soldaten, gebruikt werden tot het slepen van steenen voor den bouw van die stad Ramses;

die vreemdelingen heeten *āpuriu* of *āpuroïu*, wat zoo nauwkeurig mogelijk overeenstemt met עברים [1];

de genoemde hebreeuwsche en egyptische oorkonden zijn onafhankelijk van elkander geschreven en de schrijvers der eerste hebben de laatste zeker niet gekend;

vraag: is het bij zulk een stand van zaken, bij zulk een opmerkelijke overeenkomst, lichtvaardig de gissing te opperen dat deze *āpuriu* de Hebreën zijn en dat dus de Farao, van wiens wreede dwingelandij Exodus spreekt, geen ander is dan Ramses de Groote, of althans zijn zoon Meneptah I, onder wiens regeering de bouw van Ramses werd voortgezet?

[1]) De eerste egypt. letter (ā) dient steeds bij transscripties om de semiet. ע weer te geven. De egypt. *p* beantwoordt dikwijls aan de *b* van andere talen. De egyptische vocalen zijn altijd zeer vaag. De meervoudsuitgang *u* staat gelijk met den hebreeuwschen uitgang ים.

Het is de verdienste van Chabas, hierop het eerst de aandacht der geleerde wereld te hebben gevestigd en dit nu weder helder in het licht te hebben gesteld. De andere, nieuwe, teksten die hij aanhaalt kunnen als bewijzen niet gelden en worden zonder twijfel ook door hem niet als zoodanig beschouwd. Vooreerst zijn zij niet gedateerd — of juister gezegd, van den eenen weten wij niet uit welken tijd hij afkomstig is, de ander is onder Seti II geschreven, maar kan van de regeering van Meneptah I dagteekenen; ten andere worden er de Hebreën niet in genoemd. Uit den eersten blijkt, dat de stad Ramses in heerendienst, of liever door dwangarbeid, werd gebouwd. In den anderen is sprake van een corps soldaten (Mat'aiu), aangesteld tot bewaking van zekere vreemdelingen (met den nog niet genoegzaam verklaarden term *Safchi* aangeduid), en zij worden afgelost van hun post, omdat die vreemdelingen het land verlaten hebben. In verband met de reeds bekende teksten hebben deze nieuwe wel eenige waarde, maar op zichzelf beduiden zij in betrekking tot ons vraagstuk niet veel.

De slotsom, waartoe wij moeten komen is deze: De in den laatsten tijd algemeen aangenomen gissing, dat de Hebreën in Egypte onder Ramses II verdrukt werden en onder Meneptah I het land verlieten, is nog altijd de waarschijnlijkste; hetgeen Exodus daarvan verhaalt komt het best overeen met hetgeen wij van de regeering dezer twee Farao's weten; de gebeurtenissen, voor de Israëlieten van zoo hoog belang, waren voor den egyptischen staat slechts van geringe beteekenis, zoodat wij geen uitvoerige mededeeling daarvan op de egyptische monumenten kunnen verwachten; bij dezen stand van zaken, en terwijl wij weten, dat de vorsten der oudheid en in 't bijzonder de egyptische niet gewoon waren hun groote of kleine nederlagen te vereeuwigen, mogen wij tevreden zijn, dat de bijzonderheden van het hebreeuwsch verhaal in een paar egyptische aanteekeningen zulk een ongezochte bevestiging vinden; eindelijk, de onderstelling, nu onlangs gewaagd, dat de uittocht later, in een tijdperk van onlusten en regeeringloosheid plaats had, lijdt aan innerlijke onwaarschijnlijkheid en heeft geen anderen grondslag, dan de onjuiste vertaling van slechtbegrepen teksten. Er is dus vooreerst geen de minste reden om op het heerschende gevoelen omtrent den tijd van Israël's uittocht terug te komen, en wij blijven daarbij, totdat het door deugdelijke gronden is weerlegd.

Daarom te meer begroeten wij het nieuwste werk van den onvermoeiden Chabas met blijdschap. Hij heeft zich daarin ook beijverd, om over de regeering van den Farao, dien wij nog steeds voor den vorst moeten houden, aan wiens heerschappij de Hebreën zich ontwrongen, Meneptah I, een nieuw licht te verspreiden. Brugsch, in zijn overigens zeer nuttige *Histoire d' Egypte*, beschouwt de regeering van dezen koning als een periode van verwarring, burgerkrijg en verzwakking van het gezag, en hij zegt van hem, dat zijn „souvenir est à-peine conservé par quelques monuments d'une valeur inférieure et par quelques inscriptions de peu d'importance." (blz. 175). Chabas bewijst met de stukken, dat het eerste alleen is afgeleid uit de sprookjes van Manetho, wiens halfwijzen koning Amenophis men dan voor Meneptah aanziet, en door de monumenten niet wordt bevestigd. Hij somt verder een lange reeks van gedenkteekenen op, die hun ontstaan aan Meneptah I te danken hebben en waarvan de meeste niet bewaard bleven, omdat genoemde vorst hoofdzakelijk in Noord-Egypte rezideerde en omdat een tijdperk van troebelen zoo spoedig na zijn regeering volgde. Zijn uitvoerige teekening vat hij samen in deze woorden, waarmee ik tevens mijn artikel besluit: Meneptah I overwon de Libyërs, die, vereenigd met verscheidene europesche volken, een aanval op Egypte deden; hij regeerde over het geheele land en oefende in ongestoorden vrede zijn gezag uit over de syrische gewesten, waar hij garnizoenen onderhield; hij richtte een menigte van gedenkteekenen op, plaatste op een zeker aantal van de monumenten zijner voorgangers zijn eigen naamschilden, moedigde de letterkunde en de beeldhouwkunst aan, onderhield fonteinen op de wegen der woestijn, begiftigde de tempels, stichtte nieuwe feesten, enz. Vóór het negende jaar zijner regeering had hij zijn zoon Seti II Meneptah tot zijn troonopvolger benoemd, die hem dan ook inderdaad, onmiddellijk en zonder tegenstand, in de regeering volgde. Of hij veel langer geregeerd heeft is onzeker, maar hij had den tijd zijn graf te voltooien, dat, te oordeelen naar het ontgraven gedeelte, in den besten stijl van dit tijdvak, dien van Seti I, bewerkt is, en, zoover men weet, geëerbiedigd werd door de latere koningen.

Leiden, Sept. 1873. C. P. Tiele.

PROF. FRASER'S EDITIE VAN BERKELEY.

Ik geloof met Prof. Fraser, dat het tijdstip goed gekozen is om eene nieuwe editie van Berkeley te doen verschijnen. Beter dan vroeger is men thans in staat het idealisme te waardeeren. Nog altijd heerscht de ervaringsphilosophie. Maar meer en meer beseft men, dat er tweeërlei ervaringswijsbegeerte is: de eene realistisch, physisch, sensualistisch; de andere idealistisch, metaphysisch, transcendentaal. Laat mij het onderscheid in weinig woorden toelichten.

Alle empiristen hebben één ding gemeen: Zij trachten wat tot het gebied des geestes behoort zooveel mogelijk uit ervaring en opvoeding af te leiden. Ervaring... waarvan? Opvoeding... waardoor? In de beantwoording van deze vragen is er verschil.

Sommigen meenen, dat het ik door het niet-ik onderwezen, dat de geest door de stof opgevoed wordt, dat het intellect strekt om de buitenwereld af te spiegelen. Anderen zijn van oordeel, dat ervaring van dingen buiten het bewustzijn onmogelijk is, eene contradictio in adjecto; zij zeggen, dat de zinnelijke wereld een geestelijk phaenomenon is.

Men heeft voor iedere wereldbeschouwing een fundament, een fulcrum van noode. Want wie verklaren zal, moet niet enkel iets hebben, dat hij verklaart, maar tevens iets anders, waarmede hij verklaart. En dit laatste behoort beter bekend dan het eerste te zijn. Daarom vragen wij wat het meest onloochenbaar is: het bestaan van het bewuste of dat van het bewustelooze?

Natuurlijk hangt het van het uitgangspunt af, waar het onderzoek zal henenvoeren.

Het realisme gaat van het bestaan der onbezielde, der bewustelooze dingen uit; het leert, dat de aanvang van alle kennis en

de oorsprong van het intellect daarin gezocht moet worden, dat stoffelijke voorwerpen op stoffelijke zintuigen indrukken maken, aan zenuwen en hersenen stooten geven. Zoo wordt hier aan het materiëele de voorrang op den geest toegekend, eene zienswijze, die, ontwikkeld, op materialisme uitloopt.

Het idealisme gaat van de erkenning van geestelijke toestanden uit, het vindt den sleutel tot onze waarneming der buitenwereld niet in het bestaan dier buitenwereld, maar in de vaste orde onzer gewaarwordingen; het ontdekt in de materie de tegenwoordigheid des geestes; het leert hoe de dingen, schoon op een andere wijze, uit dezelfde draden als onze droomen zijn saamgeweven, hoe de natuur bovennatuurlijk is, hoe de physica door metaphysica moet worden aangevuld.

Dikwijls wordt het idealisme valsch verstaan. Zoo door den *Wandsbecker Bothe*, waar hij het met een onzinnig scepticisme op ééne lijn stelt:

> Es hat der Scharfsinn unsrer Zeiten
> Den neuen groszen Fund gemacht:
> „Die Dinge *sind* nicht, was sie *deuten*!"
> Ein Jeder nehme sich in Acht,
> Krank ist *in sich* vielleicht gesund,
> Die Sonn' *in sich* ein Pudelhund.

Maar de strekking van het idealisme is geenszins al wat nagelvast scheen op losse schroeven te zeggen. Het leert niet, dat hemel en aarde wellicht niet bestaan. Dat zij misschien iets anders zijn dan zij schijnen te zijn. Het herinnert alleen, dat hemel en aarde *in het bewustzijn* bestaan, objecten van een subject zijn, en dat het dus ijdel is ze als een *prius* ten opzichte van het bewustzijn aan te merken.

Van eene gedachtelooze stof buiten en zonder den geest verklaart het idealisme niets te weten. *In zooverre* loochent het de lichamelijke wereld. Maar het erkent haar als eene vaste orde der gewaarwordingen, welke heerscht onafhankelijk van onzen wil en waarnaar onze handelingen zich richten moeten, indien wij niet telkens ons hoofd zullen stooten.

Dank zij den vereenigden arbeid van Prof. Fraser en de Clarendonsche pers is thans eene groote massa nieuwe, gezuiverde, goed toegelichte exemplaren van Berkeley's werken in omloop gekomen. Moge deze nieuwe editie voor velen, ook hier ten

lande, eene aanleiding zijn om met het fijne intellect, het edel hart en den aangenamen stijl van dien door oppervlakkige denkers dikwijls uitgelachen idealist grondig kennis te maken!

Aan de uitgave van Berkeley's werken heeft prof. Fraser eene verhandeling van zijne eigene pen toegevoegd, waarin het systeem van Berkeley met sympathie en talent geteekend wordt.

In de eerste plaats toont hij, hoe er door Berkeley eene nieuwe quaestie is ter bane gebracht. De philosofen achtten zich vóór en in zijn tijd hoofdzakelijk tot tweeërlei taak geroepen. Zij meenden 1°. te moeten bewijzen, dat de materie niet enkel als phaenomenon, maar per se, in werkelijkheid, bestaat. Zij meenden 2°. te moeten onderzoeken, wat er met behulp van de materie verklaard kan worden. Men weet, hoe Cartesius aan de vraag naar evidentie betreffende het zelfstandig bestaan der materie door een beroep op het krediet, dat men redelijkerwijze aan God behoort te schenken, poogde te gemoet te komen. Men weet tevens, hoe door Hobbes de materie als fundament van alle werkelijkheid, als eenige substantie werd aangemerkt, hoe het bij hem de stof is, die leeft, de stof, die denkt. De geesten misten een vast en verheven steunpunt; men werd tusschen de twee polen van scepticisme en materialisme henen en weder geslingerd. Nu eens stak de twijfel het hoofd op, welke vragen deed, of de materie, in zooverre zij verschijnt, wel een beeld van de materie, gelijk zij is, mocht heeten. Dan weder deed zich het vermoeden gelden, dat wellicht alles, ook het geestelijke, uitwerksel van materie was. Locke had kennelijk in zijne wereldbeschouwing aan de materie de allervoornaamste plaats en het overwicht op het geestelijke geschonken. Het staat bij hem vast, dat de materie, althans in zooverre zij uitgebreid, gefigureerd, ondoordringbaar is, meer dan een verschijnsel, zelfstandige werkelijkheid is. Het staat niet bij hem vast, dat eveneens de geest een zelfstandig leven leidt. Het is mogelijk, zegt hij, dat God aan materie denkvermogen heeft geschonken.

Om het in één woord saam te vatten: in het begin der achttiende eeuw verstoorde de stoffelijke wereld het evenwicht van het godsdienstig geloof, en dat had zij, meer of min, ten allen tijde gedaan. „Er werd eene sterke hand vereischt om haar op hare plaats te zetten en tot de haar aangewezen functies te beperken. De hand van Berkeley, die, hoe er ook over hare kracht moge geoordeeld worden, buiten twijfel fijn gevormd was,

ondernam die taak. In plaats van een betwistbaar betoog ten gunste van de substantialiteit der materie te leveren en het als uitgemaakt te beschouwen, dat materie oorzaak van velerlei is, wilde hij eerst onderzoeken, wat de woorden *bestaan*, *werkelijkheid*, *uitwendigheid*, *oorzaak* beteekenen, als zij op zinnelijke objecten worden toegepast." Geen mensch, die goed bij zijn verstand is, twijfelt òf de zinnelijke wereld bestaat, òf zinnelijke en tastbare dingen oorzaken zijn. Het groote probleem is, op welke manier de zinnelijke wereld bestaat en in welke beteekenis er van physische kracht behoort gesproken te worden. „Laat ons uitvinden wat physische causaliteit en physische substantialiteit redelijkerwijze kunnen beduiden, beantwoord eerst deze nieuwe vraag: — ziedaar het gedurig verzoek van Berkeley." Als we dat gedaan hebben, zoo belooft hij, dan zullen wij bespeuren, hoe er geen de minste reden is, de vraag naar evidentie van de substantialiteit der stof te herhalen, en hoe tevens de oude gissingen aangaande de vermogens van lichamen geheel wegvallen. Zoodanige realiteit en causaliteit als een stoffelijke wereld, bij onderzoek, blijkt te *kunnen* bezitten, bezit zij volgens Berkeley boven allen twijfel; het draait er dan weldra op uit, dat zij eene zedige, beperkte, afhankelijke soort van realiteit bezit, en dat physische oorzaken van een geheel ander allooi dan causae efficientes zijn.

Zoo gaf Berkeley aan de wijsbegeerte een nieuwe richting, door nieuwe problemen en nieuwe theoriëen aangaande de materie voor te dragen. In plaats van het oude betoog, dat de materie per se bestaat, in plaats van het oude dogma, volgens hetwelk de materie werkt, stelt hij een metaphysisch onderzoek naar den aard der realiteit en causaliteit, welke aan het onbewuste kan toebehooren.

Wat levert ons de ondervinding der zinnen op? Zij bestaat enkel uit wat Berkeley beurtelings *ideeën*, *gewaarwordingen* en *phaenomena* noemt; in de taal van onze dagen zouden wij zeggen: „zij omvat feiten, van welke men bewustzijn heeft." Die feiten zijn: kleuren, vormen, afmetingen van verschillende grootte, graden van hardheid en zachtheid, talrijke varieteiten van geur, smaak en geluid. Als ge van al die feiten abstraheert, dan houdt ge niets over wat men eene physische of zinnelijke realiteit kan noemen. Ziedaar een appel; ontdoe hem van alles, wat concreet, wat in de ervaring der zinnen gegeven is; wat er rest is —

Niets; „niet de gedachte, zegt Fraser, van Niets blijft over, want zij *is* iets, maar de volstrekte verlamming van alle gedachte. De ervaring der zinnelijke dingen is eene voortdurende toelichting van het feit, dat het een materiaal van gewaarwordingen is, waaruit zij zijn opgebouwd. Rede en ondervinding beide verbieden ons dieper te delven dan groot of klein, hart of zacht, groen of rood, zus of zoo gekleurd en uitgebreid, alle gewaarwordingen; bij deze blijven wij staan, als we experimenteel onderzoeken, wat physische realiteit beteekent, realiteit, gelijk zij aan de stoffelijke wereld wordt toegekend. De ondenkbare onderstelling van een zinnelijk, maar buiten de zinnelijke ervaring bestaand ding, zou eene *petitio principii* zijn, indien zij denkbaar ware. Ziedaar Berkeley's argument in zijne eerste werken, maar in *Siris* keert het, iets wat opmerkelijk is, niet terug."

Zoo werd door Berkeley het onderscheid tusschen het zinnelijk bestaan der stoffelijke wereld en haar abstract bestaan opgeheven. Te recht merkt Prof. Fraser aan, dat het door Berkeley gebezigd woord *idee* het juiste besef van wat hij bedoelt geducht belemmerd heeft. „Wanneer gewone menschen hooren, dat ideeën de stof zijn, waaruit, volgens Berkeley, de werkelijke dingen der zinnelijke wereld bestaan, dan zijn zij geneigd dit zoo te verstaan, dat zien en gevoelen enkel zinsbegoocheling is; zij meenen, dat, naar zijn oordeel, wat we zien en gevoelen als een bloot subjectieve of private droom van den geest van hem moet worden aangemerkt, die de ideeën heeft; — met andere woorden, dat wat we zien en gevoelen omvang, stevigheid noch duur kan hebben. Berkeley's ideeën nu omvatten harde en uitgebreide feiten, zijn niet enkel phantasieën, waarvan we ons bewust zijn. Hij noemt ze ideeën, omdat hij het evident acht, dat feiten niet positief kunnen bestaan, zonder een geest om ze waar te nemen." Onder feiten bedoelt hier Prof. Fraser, gelijk van zelf spreekt, phaenomena. Een phaenomenon in abstracto, een verschijnsel, dat aan niemand verschijnt, is natuurlijk eene contradictio in terminis. Maar men zal vragen, of de zinnelijke dingen enkel phaenomena zijn, of zij nog niet nog op eene andere wijze bestaan. Wie zoo vraagt, wordt door Berkeley uitgenoodigd den inhoud van die vraag eens scherp onder de oogen te zien. Heeft zij wel eene beteekenis? De dingen zijn bundels van mogelijke en werkelijke gewaarwordingen, zijn percepta en concepta. Maar, zegt men, zij zijn nog meer dan dat.

Om de realiteit van dat *surplus* te kunnen bevestigen, moet men het eerst kunnen denken. Anders toch mist de bevestiging iederen zin. De vraag is dus, of dat surplus denkbaar is. Dat is het punt, waarvan alles afhangt. Kunt ge iets denken, als zijnde noch perceptum, noch conceptum? Kunt ge u een concept vormen, dat geen concept is?

Het spijt mij, dat Prof. Fraser niet dieper op de bezwaren is ingegaan, welke Ueberweg tegen Berkeley meent te moeten formuleeren. Naar mijn oordeel redeneert Ueberweg voortdurend bezijden de quaestie. Kunt ge het u als mogelijk denken, vraagt Berkeley, dat eene uitgebreide bewegelijke substans op eene andere wijze bestaat dan als object van een subject? Wanneer ge dat kunt, zoo wil ik gaarne mijn idealisme laten varen. De bloote mogelijkheid, dat ge u een ding denkt, hetwelk geen object van een subject is, zal voor mij de toetssteen zijn, of het bestaat.

Men oppert het probleem, of stof in abstracto bestaat. Berkeley antwoordt: dat probleem is voor mij Abracadabra. Zoo verrijst er dus thans eene geheele andere vraag, welke vooraf moet worden uitgemaakt. Tot nader order geldt het enkel de quaestie, niet of stof in abstracto *bestaat*, maar of zij *denkbaar* is. Wat doet nu Ueberweg? In plaats van de quaestie, waarop het thans aankomt, te aanvaarden, ontduikt hij haar. Hij gaat voort met te spreken over het *bestaan* van abstracte stof. „Die Existenz äusserer Dinge kann sehr wohl stattfinden, ohne das ich an sie denke; aber mein Bewusstsein, das äussere Dinge existiren können, ist nicht möglich, ohne das ich an eben diese Dinge denke." Dit treft geen doel. Er wordt gevraagd, of ge deze twee in uwe gedachte verbinden kunt: de existentie van stof en de niet-existentie van bewustzijn. Er wordt gevraagd, ot ge kunt denken: *stof zonder bewustzijn*. Zoo niet, laat ons er dan van zwijgen. Als ge mij met een vraag zonder zin aan boord komt, dan kan ik wel antwoorden: „ja" of „neen"; maar ook dat antwoord is dan zinneloos.

Ueberweg meent Berkeley te wederleggen. Maar hij spreekt hem zelfs niet tegen. Berkeley zegt: Dingen zonder bewustzijn kunnen niet gedacht worden. Nu zou het tegenspraak zijn, wanneer iemand antwoordde: Dingen zonder bewustzijn kunnen wel gedacht worden. Ueberweg draait het over een anderen boeg en zegt: Niet de dingen zelve, maar enkel hunne beelden,

hunne voorstellingen bestaan in ons. „Nicht die Dinge, sondern nur eine Vorstellung von denselben existirt in mir, ebenso wie, wenn ich ein von mir, verschiedenes psychises Wesen denke, nicht dieses selbst, sondern eine Vorstellung von demselben in mir existirt." Het is niet de vraag, of absolute materie buiten ons, maar of de voorstelling van absolute materie in ons kan zijn.

Men kent nu den trant waarop Ueberweg in zijn werk: „*Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss, in 's Deutsche übersetzt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen versehen*," tegen het idealisme strijd voert [1]). Voortdurend maakt hij zich aan een *qui pro quo* schuldig. Wij verwonderen er ons niet langer over, dat hij in zijne tamelijk uitvoerige „*Geschichte der Philosophie der Neuzeit*" Berkeley ter nauwernood een paar magere regels heeft waardig gekeurd.

Maar laat ons van Ueberweg afscheid nemen en aan de hand van Prof. Fraser tot Berkeley terugkeeren. Wij moeten dan verder onderzoeken, waarop de realiteit en causaliteit der physische wereld nederkomt.

Die realiteit herleidt zich in de eerste plaats tot het bestaan van zinnelijke gewaarwordingen, van *sensations* of *ideas*. Maar gewaarwording zonder iets meer is even ondenkbaar als abstracte materie. Gewaarwordingen zijn geen onafhankelijke entiteiten, die circuleeren, zonder dat zij iemand noodig hebben om te bestaan. Zij vereischen een percipiens, een wezen, dat *Ik* kan zeggen. Ik, die gewaarwordingen heb, ben niet die gewaarwordingen zelve. De gewaarwordingen komen en gaan, maar Ik blijf te midden van die wisseling dezelfde. De objecten van het bewustzijn veranderen, maar het subject, dat ze met elkander in betrekking brengt, is identisch. In dat permanente *ik*, hetwelk mij door het bewustzijn ontsluierd wordt, vind ik den archetype van alle permanentie of substantialiteit.

In welke verhouding sta Ik tot mijne zinnelijke gewaarwordingen? Zij zijn te gelijker tijd *de mijne* en *niet de mijne*. Zij zijn de mijne, als objecten van mijn bewustzijn. Zij zijn niet de mijne, in zooverre zij niet door mijn wil worden voortgebracht. Of ik mijn oogen openen zal, dat hangt van mij zelf af, daarvoor ben ik verantwoordelijk. Maar het hangt niet van mijn wil af, wat ik zien zal, indien ik mijne oogen open. Prof. Fra-

[1]) bl. 121. 122 enz.

ser zegt: *ik* ben niet de oorzaak mijner *sensations.* Dit is meer dan waartoe de praemissen van Berkeley ons recht geven te concludeeren. De phrase had aldus behooren beperkt te worden: *mijn wil* is niet oorzaak mijner *sensations.* Bij voorbaat teekenen wij dus protest aan tegen de toekomstige gevolgtrekking, dat *sensations* een oorzaak buiten ons hebben, een wil buiten ons onderstellen.

Wat niet van afzonderlijke sensatie geldt, dat kan van de bestendigheid der verhoudingen waar zijn, in welke sensaties tot elkander staan. Het is mogelijk, dat deze, die niet ons maaksel is, nogtans eene geestelijke bron verraadt en van een verstandig bestier getuigt. Laat ons zien.

De sensaties vormen een stroom. Maar er is orde in dien golvenden stroom. Vandaar dat actueele sensaties een middel zijn zoowel om vooruit als om achteruit te zien, een middel om te ontdekken, welke sensaties onder bepaalde omstandigheden volgen zullen en welke wij onder bepaalde omstandigheden zouden gehad hebben. Met andere woorden: actueele sensaties hebben eene symbolische beteekenis. En vandaar dat de term: *stoffelijke wereld,* veel meer beduidt dan in de actueele sensatie voorhanden is. Wilden we zeggen, dat die qualiteiten van een ding, welke op dit oogenblik onwaargenomen blijven, niet bestaan, dan zouden we tot de grofste ongerijmdheid vervallen. Het grootste gedeelte van wat we bedoelen, als we zeker voorwerp een boom noemen, zou, zelfs wanneer we er naar keken, niet bestaan. „Volgens deze dwaze onderstelling zouden alle zichtbare dingen ophouden te zijn, zoodra zij in den donker worden gelaten; alle tastbare dingen, zoodra er niemand is om ze te bevoelen. De stoffelijke wereld zou niet milliocnen van jaren vóór den mensch en eenig ander levend wezen hebben kunnen bestaan. Wanneer we zeggen, dat de stoffelijke wereld werkelijk is, dan beduidt dit veel meer, dan dat er een chaos van actueele sensaties zou bestaan, welke in zekeren zin afhankelijk, in een anderen onafhankelijk zijn van den geest, die ze waarneemt."

Hier opent zich een uitzicht op wat men onder substantialiteit en causaliteit in de stoffelijke wereld heeft te verstaan. „Actueele sensaties zijn teekenen van sensaties, die in het verleden te huis behooren en dus nu niet actueel zijn; zij zijn tevens teekenen van sensaties, die verwacht worden, maar noch niet actueel zijn." En er is vastheid in die beteekenis. Ziedaar een

ingrediënt, hetwelk in ons denkbeeld van werkelijk uitwendig bestaan moet worden opgenomen. Het intermittente karakter der actueele sensaties laat zich nu verzoenen met het permanente karakter der zinnelijke dingen. Zekere actueele sensatie of groep van sensaties is het universeele kenmerk van andere sensaties of groepen van sensaties, welke op het oogenblik zelf niet actueel zijn. Deze verhouding tusschen het zinnelijk teeken en zijn correlatief, zoo had Berkeley kunnen zeggen, is de eenige verstaanbare beteekenis van substantialiteit en causaliteit, wanneer deze aan zinnelijke phaenomena worden toegekend. Maar hij heeft dit niet zoo duidelijk gezegd, en om die reden ook, gelijk Prof. Fraser schrander aantoont, het onderscheid tusschen werkelijke dingen en hersenschimmen niet altijd behoorlijk in het oog gevat. Als we van werkelijke, maar afwezige dingen spreken, dan bedoelen we groepen van denkbare sensaties, voor wier mogelijkheid wij in andere actueele sensaties een vasten waarborg meenen te bezitten. Ook een bloot phantasiebeeld bestaat in zekeren zin, maar het heeft niet een gewaarborgd zinnelijk of uitwendig bestaan. Zeer juist zegt Prof. Fraser: „Als er gevraagd wordt, hoe de meubelen van een kamer gedurende de afwezigheid van iederen waarnemer blijven bestaan, dan schijnt men te vergeten, dat even goed, wanneer er een waarnemer tegenwoordig is, dezelfde vraag betreffende het onafgebroken bestaan gesteld kan worden. Als ik een oranjeappel op een tafel zie, maar zonder hem aan te raken, of met een anderen zin dan het gezicht in betrekking te stellen, dan zijn de meeste der zinnelijke phaenomena, uit welke het ding bestaat, voor zoover mijn zinnelijk bewustzijn aangaat, niet actueel." Het kost evenveel (of even weinig) moeite te vatten, hoe, terwijl slechts enkele qualiteiten van een ding worden waargenomen, ook de thans niet waargenomene bestaan, als te beseffen, hoe de meubels voortbestaan, wanneer er niemand in de kamer is, of hoe het zonnestelsel lang en onafgebroken bestaan heeft, toen er, gelijk de geologie thans leert, mensch noch ander levend wezen was.

Nergens komt de symbolische waarde der actueele sensaties beter uit dan in de zoo heerlijk door Berkeley ontvouwde theorie van het zien. Ruwheid, hardheid, afstand, kunnen we niet met het bloote oog ontdekken. Indien we zeggen, dat we dat alles zien, dan vertolken we gezichtsgewaarwordingen in de constante beteekenis, die zij voor andere zinnen bezitten. Beweer ik een

boom of een berg in de verte te zien, dan *voorzie* ik enkel eene langere of kortere reeks van sensaties en handelingen. „De afstand, dien ik meen te zien, heeft, ten opzichte van mij, dezelfde soort van bestaan, als de tastbare eigenschappen van een ding, in betrekking tot mij, hebben, wanneer ik enkel naar het ding kijk en het niet aanraak, of als deze planeet in de geologische periode bezat, welke aan alle bewustzijn op aarde voorafging."

Thans vatten we waarin, volgens het idealisme, de uitwendigheid en substantialiteit der physische wereld bestaat. Actueele sensaties beduiden voor ons ieder oogenblik andere sensaties, welke niet actueel zijn, maar het, onder zekere omstandigheden, zullen worden. Dit symbolisme geeft eene verstaanbare soort van uitwendigheid, het wijst ons op wat niet in de oogenblikkelijke zinnelijke ervaring voorhanden is. De sensaties zelve gaan voorbij, doch de verhoudingen, waarin zij tot elkander staan, en door welke iedere sensatie eene vaste beteekenis heeft, zijn blijvend. In dit laatste bestaat de permanentie, de substantialiteit der physische wereld.

Thans rest ons nog te onderzoeken, wat physische causaliteit is. Hoe universeel geldig de symbolische waarde der sensaties ook moge zijn, toch is zij in zekeren zin willekeurig, toevallig. Men ziet niet in, dat juist dit en niets anders de beteekenis eener sensatie *moet* zijn. Die beteekenis is een bloot gegeven der ondervinding, geen mathematische noodwendigheid. Het sterkst komt dit uit, als we vragen naar het verband tusschen de phaenomena van verschillende zinnen. Zoo licht zijn we geneigd te spreken, alsof we hetzelfde kunnen zien en gevoelen. Als we de zaak op de keper beschouwen, dan bespeuren we, hoe valsch die spreekwijze is. De zichtbare uitgebreidheid, die we gewaar worden, als we naar een appel kijken, heeft niets gemeen met de hardheid of den weerstand, welke wij ontdekken, als we den appel betasten. De perceptie van uitgestrekte kleur, waartoe zich het geheele eigenlijke zien herleiden laat, kan niet op ééne lijn gesteld worden met de perceptie van weerstand, welke het geheele eigenlijke gevoelen uitmaakt. „Gekleurde extensie vormt eene tegenstelling met gevoelde extensie." Wij zien het object van het gevoel niet, hebben het nooit gezien en kunnen het nimmer zien; wij gevoelen het object van het gezicht niet, hebben het nooit gevoeld en kunnen het nimmer gevoelen. Toch verbinden wij ze onder één naam, dien van appel.

Maar het is, nadat eene vaste ondervinding ons geleerd heeft, dat die objecten samengaan. Als we die ervaring hebben opgedaan, dan is het zien van den zichtbaren appel voldoende om ons met onwrikbaar vertrouwen te doen voorspellen, dat we, wanneer zekere organische voorwaarden vervuld worden, den tastbaren appel zullen gewaar worden. Als we het verkiezen, dan kunnen we zeggen, dat we de uitgebreidheid van dit of dat zinnelijk ding zoowel zien als gevoelen; maar dan spelen we toch eigenlijk met klanken. Toetsen we onze woorden aan onze ondervinding, dan bespeuren we, dat de zinnelijk uitgebreide wereld, waarvan we bij het bloote zien bewustzijn hebben, enkel den naam gemeen heeft met de zinnelijk uitgebreide wereld, van welke we door tastzin, spiergevoel en beweging besef erlangen. Gelijkheid, overeenkomst bestaat er evenmin tusschen beiden als tusschen het woord kleur en de kleur zelve. Wanneer dus in dit zonderlinge leven, hetwelk we te midden der zinnelijke wereld leiden, tastbare dingen door gezichtsgewaarwordingen, en, schoon minder duidelijk, zichtbare dingen door gewaarwordingen van tastzin en beweging worden aangewezen, dan geschiedt dit, alhoewel we er niet den minsten grond voor ontdekken kunnen.

In de wereld der phaenomena gelden niet enkel wetten van coexistentie, maar ook wetten van successie. En het toevallig karakter, dat aan de eersten eigen is, treft eveneens in de laatsten. Niemand heeft dat duidelijker dan Hume uitgesproken. „Als we *a priori* redeneeren, zegt hij, dan schijnt alles in staat om het een of het ander voort te brengen. Het vallen van een steen kan, voor zoover we weten, de zon uitdooven; de wensch van een individu den loop der planeten veranderen." Wij zeggen met zekerheid, dat dit niet geschieden zal; maar wij zeggen het enkel op grond der ondervinding. Deze leert ons, dat er vaste successies zijn en welke vaste successies er zijn; maar wij zien evenmin de noodzakelijkheid van het eerste als van het laatste in. Berkeley redeneert geheel in denzelfden geest. Physische causaliteit lost zich voor hem op in regelmaat van successie. Phaenomena vormen eene taal, daar ze beteekenen, welke phaenomena volgen zullen; het is de bestemming der natuurwetenschap die beteekenis overal uit te vorschen; maar nergens bespeurt zij noodwendig verband tusschen teeken en beteekenis. Het is niet noodig op te merken, dat de wetenschap onzer dagen het hierin met Berkeley en Hume eens is. Zij kan en wil

niet anders dan het universeel symbolisme der zinnelijke phaenomena constateeren. Dat symbolisme als dwingende, als werkende causaliteit doen kennen: zij vermag het niet. Sedert lang berust zij er in te weten, dat steenen, van hun steun beroofd, zijn nedergestort, thans nederstorten en in het vervolg zullen nederstorten; nergens ontdekt zij de geheimzinnige kracht, waardoor zij *moeten* nederstorten.

Is er dus geen *moeten?* Is er geen *voortbrengende kracht?* Berkeley antwoordt: ja. Daar hij geen immanente oorzaak voor de bestendige verhouding tusschen de phaenomena ontdekt, neemt hij eene transcendante oorzaak voor die verhouding aan, want toevallig kan zij volgens hem niet zijn. Het zinnelijk universum met zijne vaste verhoudingen van coexistentie en successie is, bij Berkeley, een onafgebroken mirakel, indien we, „wat niet mag geschieden," onder mirakel eene werking verstaan, welke rechtstreeks door God verordend en voortgebracht wordt. Er *moet* iets zijn, zoo oordeelt hij, wat de orde in de wereld der zinnen handhaaft; die orde *moet* eene oorzaak hebben; causaliteit is eene noodzakelijke betrekking. Daar nu de orde van het universum niet als mathematische of materialistische noodwendigheid kan worden aangemerkt, zoo moet zij, aldus concludeert Berkeley, uitvloeisel zijn van een vrijen en redelijken wil.

Causaliteit is volgens Berkeley eene noodzakelijke betrekking. Zij geldt niet enkel voor de vaste verhoudingen tusschen de sensaties, maar ook voor de afzonderlijke sensaties. Dezen worden niet door dat ondenkbaar ding, wat abstracte materie heet, niet door eene blinde geestelooze stof in ons opgewekt. Nogtans worden zij ons gegeven. Zoo zijn, dus concludeert Berkeley, ook de afzonderlijke sensaties een getuigenis van Gods bestaan en werkzaamheid.

Laat ons opmerken, dat er niets ongerijmds in Berkeley's hypothese is. Evenzeer als sommige actueele sensaties voor ons teekenen zijn van het bestaan van andere ons verwante geesten, kan men het er voor houden, dat de onveranderlijke samenhang der sensaties teeken is van God. Of zal men beweren, dat zelfs het eerste, op idealistisch standpunt althans, ongerijmd is?

Aanwezige concrete sensaties zijn teekenen van sensaties, die verleden of toekomstig zijn. Maar zoo kunnen zij ook teekenen van andere bewuste en werkzame geesten zijn. Er is niets ondenkbaars in die stelling, immers niets van wat Berkeley

„eene abstractie" noemt. „Mijn eigen bewustzijn van permanentie en vrije werkzaamheid stelt mij in staat eene andere, dergelijke permanentie en werkzaamheid te denken, welke niet de mijne is: mijne voormalige sensaties stellen mij in staat dergelijke sensaties te denken, in het verleden of in de toekomst ondervonden — door mij zelf of anderen. Deze ingredienten, van een geheel ander allooi dan het onverstaanbare begrip van absolute materie, kunnen gevoegelijk worden opgenomen in het positieve denkbeeld van werkelijk uitwendig bestaan..... De stoffelijke wereld is dan een stelsel van vertolkbare teekenen, wier actueel en zinnelijk bestaan aan den bewusten geest van den tolk gebonden is: teekenen, die gewaarborgde smarten en genietingen, en de gewaarborgde middelen tot vermijding en erlanging van smarten en genietingen beduiden: die tevens andere geesten, hunne gedachten, gevoelens en wenschen beduiden: die bovenal den hoogsten geest beduiden, door wiens werkzaamheid de teekenen gehandhaafd worden in hunne beteekenis, en wiens Archetypische Ideeën de bron van die universeele of onveranderlijke verhoudingen tusschen de teekenen zijn, door welke zij voor praktijk en wetenschap van gewicht zijn. De permanentie en werkende kracht, welke aan de materie wordt toegekend, is in God, in de universalia, uit welke het verstand van God bestaat: sensaties of zinnelijke phaenomena zelve, en zinnelijke dingen, zoover zij uit sensaties bestaan, kunnen blijvend noch werkend zijn: zij verkeeren in gedurige strooming. Dit is van den beginne af de toon, waarop Berkeley spreekt, maar het krachtigst slaat hij dien in *Siris* aan.

Berkeley's toon is niet altijd gevat. Door Reid en zijne school werd hij averechts verstaan, gelijk Prof. Fraser aantoont en trouwens van algemeene bekendheid is. Liever dan bij de onwijsgeerige wijsgeeren van het gezond verstand te vertoeven, willen we, tot slot van dit artikel, even onderzoeken, in welke verhouding Berkeley tot de groote echte philosofen van later tijd staat, met name tot David Hume en Kant.

Hume volgde, in zijne theorie van physische substantialiteit en causaliteit, het voetspoor van Berkeley. Maar tevens week hij in een ander gewichtig opzicht van hem af. Treffend juist zegt Prof. Fraser: „De anthithese tusschen Hume en Berkeley is het keerpunt in het moderne denken. Zij staan aan tegengestelde polen ten opzichte van de voortbrengende causaliteit in

het heelal: bij Berkeley is zij de Groote Concrete Realiteit, bij Hume de grootste menschelijke Illusie." Dit is schoon gezegd en fijn gedacht. De vernedering, die de materie bij Berkeley ondergaat, komt ten bate van den geest. Wat is de oorzaak van de bestendigheid der verhoudingen, welke de zinnelijke dingen uitmaken? Hume en de positivisten veroordeelen die vraag. Dat er, althans tijdelijk, regels gelden, wetten heerschen: dit te weten is hun genoeg, — voor de praktijk des levens genoeg. Berkeley aanvaardt die vraag en verwijst ons tot God; zijne philosophie spreekt niet enkel tot het hoofd, maar tevens tot het gemoed; vandaar dat hij meer zegt, dan hij strikt verantwoorden kan. Ook Kant tracht den samenhang te verklaren, welke in het universum der zinnen heerscht; hij wil dieper dan Hume delven; hij wil voor wetenschap en overtuiging, welke bij laatstgenoemde op blinde verwachting en toevallige gewoonte berusten, een intellectueel en onwrikbaar fundament heroveren. Gelijk Hume en Berkeley doet hij de ervaring, wat hare stof betreft, uit sensaties bestaan, maar hare vorm, haar samenhang, wordt uit universeele verstandsbegrippen afgeleid. Ervaring zelve, zoo heet het hier, is onmogelijk, tenzij er op de sensaties verbindende beginselen als substantialiteit en causaliteit worden toegepast. De overeenkomst tusschen Berkeley en Kant is, dat bij beiden de orde in de wereld der zinnelijke gewaarwordingen een intellectueelen oorsprong heeft. Maar de eerste noemt als oorsprong het goddelijk, de tweede het menschelijk intellect.

Indien het veroorloofd is willekeurig een vers af te breken, zoo kan ik hier de eerste regels van een bekend couplet van Schiller citeeren:

Der Satz, duch welchen Alles Ding
Bestand und Form empfangen,
Der Nagel, woran Zeus den Ring
Der Welt, die sonst in Scherben ging,
Vorsichtig aufgehangen,
Den nenn' ich einen groszen Geist,
Der mir ergründet, wie er heiszt.

Maar misschien is het nog beter met de volgende woorden van Prof. Fraser te besluiten: „Of the various imperfect thoughts about our mysterious life, that of Berkeley — wrapped up in his conception of the material world — seems to me, when

truly understood, to be among the simplest and most beautiful in the history of philosophy."

Tot dusverre heeft zich menigeen diets gemaakt, dat dit het stelsel van Berkeley was: *Het universum bestaat uit mij en mijne innerlijke sensaties.* In dit artikel heb ik de strekking van zijne philosophie, zooals zij, naar mijn oordeel te recht, door Prof. Fraser wordt opgevat, trachten te schetsen. Elders wil ik Berkeley meer rechtstreeks uit zijne eigene woorden doen kennen. Eene zoo verdienstelijke uitgave als die van Prof. Fraser is wel waard, dat men twee artikels aan haar wijdt.

Groningen. VAN DER WYCK.

LITERARISCH OVERZICHT.

Bij D. J. P. Storm Lotz, Rotterdam, is in dit jaar verschenen »*Doel en Grondslag der Moraal, Twee schetsen van H. B. G.*" 80 bl. In een vloeienden stijl zet deze slechts aangeduide en mij onbekende schrijver zijn denkbeelden helder uiteen. En zijn schetsen zullen ook daarom eene niet onverdiende belangstelling bij een wetenschappelijk publiek kunnen vinden, omdat hij vreemd is aan die zekere hartstochtelijke onverdraagzaamheid jegens andersdenkenden, welke niet zelden schrijvers, die »zich op verstandelijke gronden geene voorstelling meer vormen van een bovenzinnelijk bewust wezen" en »dus geen sympathie met dat wezen meer gevoelen," met hun tegenvoeters, de Roomsche en Protestantsche clericalen, gemeen hebben. Op het voetspoor van John Stuart Mill, verdedigt hij het Utilitarianisme, zonder evenwel de bezwaren die er tegen bestaan te verzwijgen. Het verwijt zou onbillijk wezen, dat de schrijver zich de oplossing van zeer moeijelijke vraagstukken uit de Ethiek wel wat gemakkelijk maakt. Hij kan er zich op beroepen, dat hij maar »Schetsen" geeft. Beter is gezegd, dat de indruk van oppervlakkigheid die aan minder spoedig bevredigden, waaronder ook ik behoor, door het Utilitarianisme in het algemeen en ook hier wordt gegeven, samenhangt met de oppervlakkigheid in den letterlijken zin van het woord, waaraan alle min of meer wijsgeerige ontleding en verklaring van de ervaring lijden, indien daarbij niet als grondslag een psychologie wordt gelegd, die in haar onderzoek iets dieper dan de oppervlakten gaat. De schrijver onderscheidt (bl. 57) als zuiver empirist tusschen »een vraagstuk meer van zielkunde dan van zedenkunde," zegt van de stelling, »dat het gevoel van sympathie geen oorspronkelijk gevoel is in den mensch," en dat de juistheid van dat oordeel »onder psychologen moet worden uitgemaakt," en in zijn bestrijding van de intuitieve

moraal, die ons zedelijk oordeel voor een ons aangeborene, onmiddellijke uitspraak van ons bewustzijn houdt, beroept hij zich enkel op de ervaring en niet op de psychologie. En zoo het Utilitarianisme dan nog maar nauwkeurig raadpleegde, vooral het uitgebreide veld van ervaring, hetwelk ons door de geschiedenis onder de oogen wordt gebracht. De geschiedenis leert dat het zedelijke leven, indien het doel daarvan de bevordering van het geluk vananderen, de bevordering van het algemeen oogenbikkelijk belang, zal zijn, al zeer weinig doeltreffend is. Tegenover de voorbeelden uit de geschiedenis, dat het geluk der menschen, het algemeen belang, door het zedelijke leven is bevorderd geworden, staan even zoo, vele indien niet talrijker, historische voorbeelden, dat onzedelijkheid hetzelfde bewerkte. Op grond van de ervaring alleen kan men slechts de stelling volhouden, dat het zedelijke leven ten gevolge *kan* hebben de bevordering van het algemeen belang.

Het doel van het zedelijke leven is de ontwikkeling van den aanleg en dus de verwezenlijking van de bestemming des menschen. Is datgene goed wat aan zijn begrip beantwoordt, het menschelijk leven is een goed, een zedelijk leven, indien het een leven is dat aan het begrip, hetwelk wij ons van het menschelijke wezen, op grond van het psychologisch onderzoek, moeten vormen, beantwoordt. Is de mensch een wezen met een eigen bestemming en tegelijk een dienend lid van een samenhangend geheel, hij moet dan met en door zijn leven als dienend lid van dat geheel zijn aanleg ontwikkelen en telkens nader tot de verwezenlijking van zijn bestemming komen. De persoonlijke ontwikkeling in en door den werkzamen gemeenschapszin van de liefde is derhalve het doel van het zedelijke leven. Die zedelijke aanleg bestaat niet in het bezit van aangeboren zedelijke inzichten en oordeelen, zooals de »intuïtieve" moralisten willen; de metaphysische verklaring van doel en grondslag van het zedelijke leven, die ik voorsta, handhaaft de volstrekte noodzakelijkheid van de ervaring, om dien aanleg tot ontwikkeling te brengen; doch in dien zin, dat de zoowel innerlijke als uiterlijke ervaring, tot de vorming van wier physiognomie het menschelijk wezen reeds als de invloedrijkste factor bijdraagt, zoowel het middel is om 's menschen ontwikkeling aan den gang te brengen als het veld waarop die ontwikkeling zich gestalte en gehalte verwerft, en derhalve waarneembaar wordt.

Ik voor mij kan niet anders zien, dan dat elke eenigszins grondige uiteenzetting van het Utilitarianisme, en dus ook deze

»Schetsen," zelve in nadenkende en doordenkende geesten de overtuiging voorbereidt of verlevendigt, dat die verklaring van de ethische levensverschijnsels, welke het Utilitarianisme geeft, onvoldoende is.

Op ander wetenschappelijk standpunt dan die Schetsen over Doel en Grondslag van de Moraal is het nieuwe werk geschreven van Dr. A. J. Vitringa: *De mensch beschouwd als dierlijk en geestelijk wezen. Pogingen tot beslechting van den strijd tusschen Moderne Natuurwetenschap en Christelijke beginselen.* Leiden, E. J. Brill, 1873 309 bl.

Men kent Dr. Vitringa als een van onze vaderlandsche geleerden, die zijn eigen weg gaat, en wel onder den invloed van ernstige belangstelling in wijsgeerige studiën, oprechte waarheidsliefde en warme gehechtheid aan de christelijke beginselen. In de voorrede spreekt hij deze zijn overtuiging uit: »bespiegeling en godsdienstig geloof vinden den meest hechten steun bij de wetenschappen der natuur op haar tegenwoordig standpunt." Al zou ik die stelling niet gaarne zóó als zij daar staat overnemen, vindt zij toch niet bij mij volstrekte tegenspraak. Maar ik meen mij wat voorzichtiger te hebben uitgelaten, toen ik in een vorig Lit. Overzicht mijn blijdschap te kennen gaf, dat de hedendaagsche natuurwetenschap tot een vernieuwde belangstelling van haar beoefenaars in bespiegelende wijsbegeerte *begint* te leiden. Het is er echter nog ver af, dat de wijsgeerig aangelegde natuuronderzoekers tot die eenstemmigheid in algemeene richting van wijsgeerige bespiegeling en daardoor tot die genoegzaam vaste grondstellingen zouden gekomen zijn, welke wij noodig hebben, voordat er sprake kan zijn van een gemeenschappelijken arbeid aan de metaphysische onderstellingen, die wij als speculatieve philosophen behoeven ter bevredigende verklaring van de ethische en godsdienstige zielstoestanden en levensverschijnsels. Het zal wel vooralsnog hier op neerkomen dat niet »de wetenschappen van de natuur op haar tegenwoordig standpunt," maar dat deze en gene van de hedendaagsche vertegenwoordigers der natuurwetenschap of zelven aanknoopingspunten aanbieden of ons aanknoopingspunten kunnen doen vinden, waarmede wij voor onzen arbeid aan de voortzetting van de taak der bespiegelende wijsbegeerte, om de verschijnsels van godsdienst en zedelijkheid bevredigend te verklaren, winst kunnen doen. Dit is zeker, dat nog niet alle wijsgeerige natuuronderzoekers de juistheid der speculatieve gevolgtrekkingen, die Dr. Vitringa uit resultaten van hedendaagsch natuuronderzoek opmaakt, zullen beamen. Even zeker ook, dat niet alle vrienden van wijs-

geerige bespiegeling aan die weerstrevende natuuronderzoekers ongelijk zullen geven, of met de anthropologische grondstellingen van den geachten schrijver vrede kunnen hebben.

Hoeveel belangrijks door Dr. Vitringa wordt behandeld blijkt uit de opschriften van de Hoofdstukken: »Het goed recht der Hypothesen; Stof; Kracht; Leven; de Ziel; Bewustzijn; Bewustelooze toestanden van den Mensch; Vrijheid; Geest; Het doel van de ontwikkeling der Natuurkracht; Het doel des levens; Zelfbewustzijn." Met enkele voorbeelden van zeer disputabele stellingen, die door Dr. Vitringa worden verdedigd, wil ik deze aankondiging besluiten. »Ziel is de kracht die zich openbaart als zenuwstelsel." »De groote hersenen zijn het bewustzijn." »Bewustzijn is ziel (= zenuwstelsel), die zich tot groote hersenen heeft geconcentreerd." »De mensch is deels het bewuste gewrocht der natuurkracht en deels geest." »De mensch in zijn geheel, met al zijn vermogens bestaat dus 1° uit een levend bezield bewust wezen, en 2° uit geest. In den mensch ontmoeten elkander twee wezens, een onvrij en een vrij. Waaruit het eerste zijn oorsprong neemt, weten wij: uit de natuurkracht. De oorsprong van het tweede kennen wij niet. Dit alleen kunnen wij zeggen; dat het *niet* komt uit de wereld van tijd en ruimte, dat het niet is voortgebracht onder de wet van oorzaak en gevolg. De mensch verkeert in een exceptioneelen toestand tegenover al het geschapene omdat hij vrij is. Derhalve zal men vragen is de psychologie een *dualisme?* ja een dualismus." »In nevelachtige omtrekken zweefde het (dit dualisme) voor den geest van de Indische wijsgeeren, van de Platonisten in ouder en nieuwen tijd, en van Kant. Volgens Kant is de mensch, als redelijk met vrijheid begaafd wezen, lid van de intelligible wereld, als »stuk der natuur," is hij aan hare wetten onderworpen."

Sept. 1873. F. W. B. v. B.

Het werk van Carl Twesten: *Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer historischen Entwickelung* (II dln. Berlijn, 1872, prijs *f* 7.20) na zijn dood door Prof. Lazarus uitgegeven, mag hier niet geheel met stilzwijgen voorbijgegaan worden, en alleen omstandigheden buiten mijne macht hebben tothiertoe de bespreking daarvan vertraagd. De lezing van het boek is eenigszins vermoeiend, en, hoewel ik de piëteit eerbiedig, die Prof. Lazarus bestierde, toen hij, geen geestverwant van den

schrijver, de uitgave van diens werk bezorgde, kan ik niet ontkennen, dat ik het geen groot verlies voor de wetenschap zou geacht hebben, zoo 't ongedrukt ware gebleven. Het historische is verouderd en de wijsgeerige gevolgtrekkingen zijn dus niet zelden afgeleid uit onbewezen of reeds door de latere onderzoekingen weerlegde feiten. Nergens noemt Twesten een enkele zijner bronnen. Men moet hem overal gelooven op zijn woord. En, hoewel het zeker is, dat hij veel gelezen, dat hij van zijn onderwerp een ernstige studie gemaakt heeft, men zou toch dikwijls wenschen te weten waaraan zijn voorstellingen ontleend zijn.

Niet al de deelen van Twestens geschrift zijn in waarde gelijk. Het eene is veel beter dan het andere. Zoo houd ik de afdeeling Indië voor een van de beste. Minder gelukkig geslaagd is die, welke over de Eraniërs handelt. Die waarin over Egypte wordt gesproken, is, althans voor de godsdienstgeschiedenis, volkomen onbruikbaar. Ik wil dit laatste beweren met eenige voorbeelden staven.

Al aanstonds bij 't begin van de voorstelling der egyptische godsdienstleer vernemen wij deze verbazingwekkende mededeeling: »Als Grundwesen — wurde die vierfache Gottheit angenommen: Geist und Materie, Zeit und Raum (Kneph und Neit, Sevek und Pascht). Aber diese vier waren eins, von Ewigkeit her verbunden in einer einigen, ersten Gottheit, genannt Amon, der Verborgene." Ik zal niet zeggen: *tot verba, tot errores!* want het is waar, dat Amun de verborgene beteekent en dat Chnum (bij Twesten: Kneph), een god met Amun nauw verwant doch van hem verschillend, de vier zielen van Ra, Osiris, Shu en Seb (zon, onderwereld, lucht en aarde) somtijds in zich vereenigt. Maar overigens is alles onjuist. Met Neith van Saïs heeft Chnum niets te maken en evenmin de ethiopische en eerst onder 't Middelrijk in Egypte ingevoerde god Sebak met Pacht (d. i. Sechet). Misschien verwart Twesten Sebak, den krokodilgod, die wel een god van den Nijl zal wezen, met Seb, den vader van Osiris, dien men wel voor den god des tijds heeft gehouden. De vuurgodin Sechet (Pacht) heeft nooit de beteekenis van »de ruimte" gehad. En even onjuist is het, als het verder heet, dat het woord Kneph afgeleid wordt van een wortel, die waaien beduidt. Vooreerst is Kneph geen oud-egyptisch woord, en de naam Chnum, dien de god werkelijk droeg, beteekent: de bouwmeester (von *chnum*, samenvoegen, construeeren. Brugsch, WB. 1099). Alles wat verder over de vier genoemde goden gezegd wordt, is evenzeer aan vrij wat bedenking onderhevig. Zoo is

het zeer de vraag, of de naam Neith, gelijk T. meent, van »vloeien" moet worden afgeleid, en onjuist, dat haar symbool de gier zou zijn. De gier is het symbool van alle moedergodinnen, bijzonder van Mat of Mut, de moeder bij uitnemendheid; het symbool van Neith is dat teeken, dat men gemeenlijk voor een weverspoel houdt.

Uit dezen aanvang hebben wij reeds genoeg geleerd. De schrijver behoeft ons hier zijn bronnen niet te noemen. Zij is er eigenlijk slechts ééne, namelijk Röths *Geschichte unserer abendländ. Philosophie*, waaraan, zoover ik heb kunnen nagaan, al de wijsheid van Twesten omtrent de egyptischen godsdienst ontleend is. En men weet, hoeveel er op Röth kan vertrouwd worden. Bij al de geleerdheid en vlijt, die dezen denker niet ontzegd kunnen worden, onderscheidde hij zich vooral door volslagen gebrek aan kritiek en de zucht tot de gewaagdste combinaties en gissingen. Zijn doel was, aan te toonen, dat onze westersche wijsbegeerte haar oorsprong dankt aan de oostersche en egyptische, doch daartoe worden nu die oostersche godsdienstige en wijsgeerige stelsels eerst zooveel mogelijk naar de grieksche overlevering weergegeven en hetgeen de monumenten of oorkonden leeren met haar in overeenstemming gebracht, wat soms met halsbrekende toeren geschiedt. En van deze, door de wetenschap sints lang veroordeelde, bespiegelingen ontvangen wij hier een, nog wel gebrekkig, excerpt. Ook hier vernemen wij, dat Ra, de zonnegod en Āah (nog altijd Joh geschreven) uitvloeisels zijn van Sebak; dat de maan rechter der dooden is en daarom Hapi heet (er staat Hagi, zooals later Amenhotag en Netga, wat wel aan een onduidelijkheid van Twestens schrift, maar meer nog aan zijn uitgever moet geweten worden, die zulke drukfouten niet bij tientallen moest laten staan; bovendien heeft Röth hier juister gezegd, dat de maan als Osiris doodenrechter was; Osiris-aah is een echte, ofschoon niet zeer oude egyptische samenstelling; Twesten maakt er eenvoudig de maan van, en laat Osiris, den waren naam van den opperrechter der dooden weg, wiens aardsche openbaring Hapi, de heilige stier, is); dat het grieksche Themis van het egyptische Ma, met het lidwoord: Tma, de godin der gerechtigheid, moet worden afgeleid, en meer van dat fraais. Zelfs den ganschen Oceaan moeten wij weder slikken. Op gezag van Diodoros had Röth verzekerd, dat de Egyptenaren den Nijl Okeamos noemden, waarvan het grieksche Okeanos weer afkomstig zou zijn, maar hem ook, om de kracht van zijn stroom, »een arend" heetten. Vernuftig wist Röth beide berichten te vereenigen! Okeamos, zeide hij, is niets

dan de grieksche verbastering van 't egypt. woord voor arend (achom). Maar, met deze gissing niet tevreden, schrijft hij in den tekst zonder bleeken of blozen: »Okeanos ist der egyptische Name des Nils." Zelfs gaat hij nog verder en spreekt van een vrouwelijke nijlgodheid, Okeama, waarmede hij de thebaansche moedergodin, als vrouwelijk nijlpaard voorgesteld, bedoelt. Alles een luchtig hypothezengebouw waarin Twesten echter de zekerste uitkomsten der wetenschap ziet, zoodat hij schrijft: »Der Strom, an den die Existenz des Landes gebunden, war der grosse Nationalfetisch, und in ihm wohnten nun die beiden speciellen Landesgottheiten, welche auch nach ihm Okeamos und Okeama genannt wurden. Denn der Nil hiess bei den Aegyptern Okkam." Wat is dit anders dan een slecht excerpt? De Nijl heette bij de Egyptenaars *aur*, de stroom (dem. *īar*), ook wel *ūama* (Hebr. יאם),de zee, de oceaan (waaruit wellicht Diodoros' vergissing ontstaan is), en zijn heilige naam was Hāp of Hāpi, wel te onderscheiden van Hapi, den gewijden stier, wiens naam van een anderen wortel stamt.

Op dezelfde wijze gaat het verder. Dionysos heet zoo naar een bijnaam van Osiris *Ti-en-ose*, waardige tegenhanger van die andere etymologie, die Dionysos als *Jehova-Nissi* beschouwt. De dienst van van Set-Typhon bloeide tot Ramses II, die waarschijnlijk de groote voorstander van den Osirisdienst was, en van wiens levensgeschiedenis de Osirismythe een beeld is (dezelfde Ramses, die een eigen god Sutech of Set had en zijn zoon naar hem noemde, terwijl de Osirisdienst voor 't minst zoo oud is als de pyramiden). Jehova zelf, »den die neuere Sprachforschung Jahve und Diodor Jao nennt," is natuurlijk de egyptische maangod Joh (wiens naam echter Āah luidde).

Het zou geen moeite kosten deze lijst te vermeerderen. Maar uit deze weinige stalen beoordeele men het geheel. Zullen wij den schrijver hardvallen, dat hij zich Röth tot zijn zegsman koos? Toen hij zijn werk schreef, was dat van Röth nog pas verschenen en nog niet door de kritiek gevonnisd. Toch verwondert ons, dat hij, die later van de nieuwere onderzoekingen kennis schijnt genomen te hebben, deze geheele afdeeling van zijn boek niet heeft overgewerkt. Nu wordt het nieuwe (niet altijd juist begrepen) hierendaar, als een nieuwe lap op het oude kleed, in den tekst geschoven, al is het met hetgeen daar te lezen staat gansch niet in overeenstemming. Zoo heet het o. a. blz. 341: »in Unteraegypten wurde sein (Osiris) Cultus unter dem Namen Sarapis, das ist Osir-Hapi, Osiris

als Richter, durch Ramses II und seinen vor ihm verstorbenen Sohn Shaamdjom eingeführt" — wat zeker niet juist is, want de dienst van den klein-aziatischen god Sarapis werd eerst onder de Ptolemeën ingevoerd en met dien van Asir-hapi, d. i. den gestorven Apis, vereenigd, en, hoewel Chamūas, Ramses' zoon, den Apisdienst te Memphis deed herleven, was die daar al veel vroeger ingevoerd — en dan volgt er: »In dem von ihm (Chamūas) gegründeten Serapeum zu Memphis fand Mariette neben den colossalen Sarkophagen der Apisstiere ein reich geschmücktes Osirisgrab." Dat wil zeggen, niet een Osirisgraf, maar het graf van Chamūas zelven, die daar natuurlijk, gelijk alle gestorven vromen in die dagen in Egypte, den titel van Osiris ontvangt. Hieruit blijkt echter, dat de nieuwe ontdekkingen aan Twesten niet onbekend waren, en toch liet hij het gebouw, dat ze geheel ondermijnden, rustig staan! Maar grooter is de schuld des uitgevers, die, zoo hij al dit gedeelte van het werk niet zelf beoordeelen kon, daarvoor den raad van een deskundige had moeten inwinnen opdat het althans van de grofste feilen kon gezuiverd worden.

Over de afdeeling »Israël" en de wijsgeerige Inleiding zal mijn vriend Kuenen hierachter het een en ander zeggen. Mijn gevoelen over dit werk is: Die in de hier behandelde onderwerpen geen vreemdelingen zijn zullen er niets nieuws uit leeren, en hun, die er geen studie van gemaakt hebben, kan het slechts verkeerde voorstellingen geven.

Die den moed heeft het lijvig boekdeel getiteld: *Oriental Religions and their relation to universal religion, by Samuel Johnson*, dat nog alleen over Indië handelt, (2e Dr. Londen, Trübner & Co. 1873) te doorlezen, zal zich voor zijn moeite niet onbeloond achten. Het boek is inderdaad te wijdloopig, en, zelfs voor een populair-wetenschappelijk werk, te rhetorisch. Het eerste echter is een kwestie van geduld, het tweede van smaak. En het is daarentegen zoo goed geschreven, het verraadt zulk een warme ingenomenheid met het onderwerp waarover het handelt, zulk een waardeering van de indische godsdiensten, dat wij reeds daarom de lezing kunnen aanbevelen. Er is iets oorspronkelijks en een zekere waarheid in de tegenoverstelling van het al te stoute idealisme der Hindus en ons materialisme, en in de ontwikkeling van de stelling, dat wij zoowel voor de praktijk als voor de hervorming van onzen godsdienst van de Brahmanen nog veel kunnen leeren (blz. 322). Men behoeft het niet

altijd eens te zijn met den schrijver, om het schoone van zijn werk te waardeeren. Men kan bijvoorbeeld de warme verdediging van het pantheïsme (blz. 441 vgg.) eenzijdig noemen, zonder te loochenen, dat daarin veel waars wordt gezegd, al heeft de schrijver niet veel anders bewezen, dan dat de natuur boven de leer gaat en dat het zedelijk karakter, de praktische zin, de wezenlijke vroomheid der pantheïsten de logische concluzies van hun stelsel hebben ontweken. Het valt gemakkelijk een aantal schoone plaatsen in deze bijkans 800 bladzijden aan te wijzen. Ik noem bijvoorbeeld: de juiste wederlegging van Buckle (blz. 17), de ontwikkeling van de wet van vooruitgang door reactie (blz. 18 vg.), de bestrijding van de meening dat het vedisch geloof alleen in meteorolatrie zou bestaan hebben (blz. 104), de vernuftige beschrijving van den hinduschen geest, als die waarin het denken, het werk van het brein de bovenhand heeft, gepaard met een zucht tot lichamelijke rust, waarbij de ontzenuwing door het klimaat slechts binnen zekere grenzen wordt erkend (blz. 81), de welsprekende rechtvaardiging van de overlevering (blz. 160 vgg.) en eindelijk het hoofdstuk over de Bhagavad-gîtâ, dat als zeer gelukkig mag beschouwd worden, al kan ik het vermoeden niet goedkeuren, dat K*r*sh*n*a de vertegenwoordiger der zwarte aborigines zou zijn (blz. 418 vg.). Over 't geheel moet men zich verwonderen, dat iemand, die zelf erkent de oostersche talen niet te verstaan en dus alles uit de derde hand heeft, zulk een levendige en in 't algemeen genomen juiste schildering kon geven van een godsdienst, welks bronnen voor hem gesloten zijn. Alleen had de heer Johnson beter gedaan zich van etymologiën te onthouden, of zich voor hetgeen met de taal in betrekking staat juister inlichting te verschaffen. Het kan zijn, dat de naam Aryer (ârya) van *ar*, bewegen, gaan, moet worden afgeleid, maar dan is het door middel van andere stammen, die de beteekenis zeer gewijzigd hebben, zooals het daar nu (blz. 81) staat, zou men meenen, dat de Aryers eenvoudig: de gaanden, een soort van landverhuizers beduidde. Dat Vesta-Hestia het altaar als de *vaste* plaats, de familiehaard, zou beteekenen, is zeker onjuist. Het kan slechts van *vas* komen, hetzij (Bopp, Benfey e. a.) van 1 *vas:* wonen, hetzij (Lottner, Christ en Preuner, *Hestia-Vesta* 145 vg.) van 2 *vas:* schijnen, schitteren. Açvin moet liever van *açva-in*, de paardgoden en dus van √çô: scherpen, dan van *aç*, doordringen, bereiken, worden afgeleid, en Agni liever van √*anj*: schijnen, dan van *ag*, slingerend bewegen, winden. Vish*n*u komt niet van *viç*,

waaraan Johnson (blz. 103) de beteekenis van *to hold, to maintain* toekent, maar van *vish: to pervade.* En ik kan niet begrijpen hoe een zoo scherpzinnig denker de oude afleiding van *putra*, zoon (van *put*, niet *pūt*, zooals hij schrijft, = hel, dus: aan de hel onttogen, blz. 206) in bescherming kan nemen, daar toch, bij de onzekere etymologie van 't woord *putra*, zeker is, dat *put* een niet bestaand woord is, uitgedacht om het eerste te verklaren. Ik mag deze voorbeelden niet vermeerderen, maar misschien is het aan dezelfde omstandigheid, waaraan deze onnauwkeurigheden haar oorsprong ontleenen, te wijten, dat de schrijver zich somtijds verliest in algemeene redeneringen, die, hoe schoon ook als fantazieën, op geen werkelijkheid steunen. Ik reken daartoe o. a. de overigens met talent geschreven bladzijden over de herinnering als het wonder der wonderen, het groot mysterie voor den natuurmensch (158 vg.), wat, althans in dien zin, onjuist is. En zeker is hij, die schrijven kan: »Het offer is altijd, van den hoogsten tot den laagsten, van den vroegsten tot den laatsten vorm, in zekeren zin de wijding van iemands beste en dierbaarste bezitting aan zijn ideaal,'' (blz. 137) met de meening, niet slechts der natuurvolken, maar ook van beschaafde volken der oudheid, en daaronder der Hindus, omtrent het offer, slechts gebrekkig bekend.

Het gevoelen van Johnson omtrent een primitief monotheïsme der Aryers, zooals dat door Pictet en Max Müller wordt verdedigd, is wel juister dan dat van deze laatste geleerden, maar hetgeen hij daarvoor in de plaats stelt: geen oorspronkelijke openbaring of stellig monotheïsme maar kosmisch theïsme (blz. 49, 107, 109 en 123), is noch helder noch aannemelijk.

Het hoofddoel van den schrijver is, den hinduschen godsdienst in verband te brengen met hetgeen hij noemt: *universal religion.* Wat hij daarmee bedoelt, zegt hij niet aanstonds duidelijk. Versta ik hem wel, dan verwacht hij een toekomstigen algemeenen godsdienst der menschheid, waarin het semietische met het arische is samengesmolten tot hetgeen men een hoogere eenheid noemt. Althans dat ligt in woorden als deze, die tevens tot een proefje kunnen strekken van den min of meer gezwollen stijl: »Griek en Jood waren evenzeer geïnspireerd; hoorden evenzeer eeuwige waarheden, en brachten goddelijke boodschappen aan de geslachten, wier dag, door het gemengde licht van dezen tweevoudigen dageraad beschenen, veel helderder (letterlijk: liberaler) zou zijn. De Semiet had het beginsel van gezag in het goddelijke zoeken te bewaren; de Aryer

het beginsel van ontwikkeling in 't menschelijke. Slechts de rijper rede van den mensch kon de ware meening van beide deze beginselen en hun eenheid in den algemeenen godsdienst leeren kennen" (blz. 147). Hoe hij zich nu dien algemeenen godsdienst voorstelt? Het belangrijke hoofdstuk over *Religious Universality* kan ons daaromtrent inlichten. Daar maakt hij de woorden van den tegenwoordigen leider der Brahmô-Samaj [1]), Keshal Chander Sen, tot de zijne, waarin de toekomstige godsdienst der wereld beschreven wordt als de algemeene godsdienst van alle natiën, die bij elk van haar een eigenaardigen groei en een bijzonder en onderscheiden karakter zal hebben: eenheid van geest bij verscheidenheid van vormen, één lichaam met vele leden; één groote gemeenschap met individuën op verschillende wijs werkend — om de gemeenschappelijke zaak: »Het vaderschap van God en de broederschap der menschen" te bevorderen. Het denkbeeld is schoon, en wie zou er niet tot op zekere hoogte in kunnen deelen, al durft hij niet hopen dit ideaal reeds in een nabijzijnde toekomst verwezenlijkt te zien? Wij hebben er niet tegen; wij willen medewerken om het te bevorderen. Maar hiertegen hebben wij veel, dat de schrijver er steeds op uit is, het Christendom te verkleinen, dat hij slechts in zijn bekrompensten, meest sectarischen vorm schijnt te kennen en daardoor volkomen miskent. Het boek wemelt van hatelijke uitvallen tegen het Christendom, waarop men reeds in de Inleiding stuit, (zie verder: blz. 123; 133, waar de Hindus geprezen worden omdat zij geen voorstelling van een hel hebben, een natuurlijk gevolg daarvan, dat hun onsterfelijkheidsgeloof nog op het lager standpunt der voortzettingstheorie staat; 145 vg.; 160, waar het ascetisme der Hindus boven dat der Christenen gesteld wordt; 191, over het mirakelgeloof, enz.)

»Het Christendom heeft volstrekt geen recht, zich in te beelden dat het bestemd is, de algemeene godsdienst van 't menschdom te worden. Alle groote godsdiensten hebben dat gedacht, niet slechts het Buddhisme en de Islâm, maar zelfs het Jodendom en het perzische Bâbisme." Alsof het universalisme der Joden niet ièts geheel anders dan het echt-christelijke en niet in zijn wezen particularistisch ware! Ja, wij lezen blz. 555 deze fraaie woorden: »De godsdiensten van Mozes, Jezus, Mohammed, — godsdiensten der woestijn

---

[1]) Een theïstische secte, die, uit christelijke beschaving voortgesproten, het bestaande Brahmanisme en Christendom evenzeer verwerpt, maar uit de elementen von beide een univerzeelen redegodsdienst tracht samen testellen.

gelijk zij zijn (NB. ook de godsdienst van Jezus!), de menschen een voor een oproepend om zich in persoonlijke nooden en geestverrukkingen te verdiepen, in brandenden dorst naar de levende wateren — hebben hun hartstochtelijk egoïsme hervormd tot een grenzenloos absolutisme, aanspraak makende op goddelijk recht door bijzondere openbaring, om hun formules aan de geheele menschheid op te leggen." *Yankee doodle doo!* Is het mogelijk een grooter aantal onjuistheden in een luidklinkender amerikaanschen prachtzin samen te vatten? Ik zou de lezers van ons Tijdschrift onrecht doen, als ik de moeite wilde nemen zulk moois te weerleggen. Twee vragen slechts: vooreerst, is hetgeen Chander Sen als iets nieuws verkondigt en Samuel Johnson als zoodanig naschrijft, iets anders, dan de oorspronkelijke gedachte van Jezus, die geen formule of leerstuk of godsdienstige handeling voorschreef, de godsdienstige vormen overliet aan hun natuurlijke wording en groei, en van wiens woorden alle de korte inhoud deze is: God aller menschen vader en alle menschen broeders? En is het historische Christendom, dat deze gedachte van den Meester zonder twijfel nog slechts gebrekkig heeft verwezenlijkt, reeds aan het einde zijner ontwikkeling gekomen? Voorloopig blijven wij dus overtuigd, niet dat eenige vorm van Christendom, zooals die tegenwoordig bestaat, de godsdienst der wereld zal worden, maar wel, dat het Christendom, tot zijn wezen herleid, aan de godsdienstige behoeften van alle menschen beantwoordt.

C. P. T.

In het hierboven door Tiele besproken werk van Carl Twesten worden ook de religieuse, politieke en sociale ideeën der Israëlieten in hare historische ontwikkeling geschetst (S 545—674). Vóórdat ik deze afdeeling, die mij natuurlijk het meeste belang inboezemde, ging lezen, had ik niet slechts de voorafgaande deelen (over Indië, Egypte, Babylonië en Assyrië, de Iraniërs en de Phoeniciërs) doorloopen, maar ook de inleiding op het geheele boek (S. 1—159) bestudeerd. Toen ik mijne lectuur ten einde had gebracht, beproefde ik mij rekenschap te geven, niet slechts van de wetenschappelijke waarde der Israëlietische afdeeling, maar ook van de betrekking, waarin zij staat tot de inleiding. Ziethier de uitkomst van mijn overleg.

Het boek van Twesten is in 1872 uitgegeven, maar, volgens mededeeling van Prof. Lazarus, in 1856—59 geschreven. Dit mag

bij de beoordeeling niet uit het oog verloren worden. Er is sedert 1859 ook in de oud-testamentische studiën nog al het een en ander voorgekomen, waarvan Twesten nuttig gebruik had kunnen maken. Nu heeft hij zich, gelijk billijk was, vooral bij Ewald aangesloten en diens critische resultaten, althans hoofdzakelijk, overgenomen. Bepaaldelijk is hij met hem eenstemmig wat aangaat de wording van den Pentateuch (S. 551 f.) en den Davidischen oorsprong van sommige Psalmen (S. 564) — twee hoofdpunten, waarvan de opvatting der religieuse ontwikkeling van Israël voor een goed deel afhangt.

Intusschen blijkt toch hier en daar duidelijk, dat Twesten de genoemde resultaten wèl overgenomen, maar niet altijd verwerkt heeft. Sommige zinsneden geven den indruk, dat hij de quaestiën niet ten volle doorgrondt. Wat beteekent het b. v., hetgeen ons S. 579 wordt bericht, dat »an manchen Stellen, wie in der Schöpfungsgeschichte, wo Jehovah und Elohim neben einander gestellt werden, unter Elohim nur die Engel verstanden werden können?" Aan den samengestelden naam Jahveh-Elohim denkt Twesten, blijkens het vervolg, niet. Doch waaraan dan wèl? Waaraan op S. 590, als hij gewaagt van »het machtwoord, waardoor Jehovah schept" en van »de medewerking der Elohim?" Dit zijn, zoo men wil, kleinigheden, maar die bewijzen, dat Twesten niet geheel te huis is in de onderwerpen, waarover hij schrijft. Dit blijkt ook uit S. 577, waar hij ons weet te verhalen, dat de besnijdenis, in een verdicht verhaal van *Genesis* (H. XVII) tot Abraham teruggebracht, »sonst unbedingt dem Mozes zugeschrieben und sogar an ein besonderes Ereigniss in seiner Familie geknüpft wird."

Tot hiertoe sprak ik alleen over den critischen grondslag van Twesten's beschouwing der Israëlietische geschiedenis. In de opvatting en waardeering van de geschiedenis zelve is hij volstrekt niet zoo homogeet men Ewald. Laat deze zich somwijlen vervoeren tot al te vurige bewondering van den inhoud der oud-testamentische geschriften, Twesten erkent wel het vele goede en schoone — b. v. in de theologie der Psalmen, S. 584 ff. — maar wacht zich toch voor overdrijving, ja waarschuwt daartegen uitdrukkelijk, o. a. S. 634, waar »de theologen" in het algemeen worden terechtgewezen. Hij heeft veel meer dan Ewald een geopend oog voor de eischen der werkelijkheid. Het ontgaat hem o. a. niet, dat vele priesterlijke wetten — waaraan hij overigens, met zijnen voorganger, een

veel te hoogen ouderdom toekent — voor de practijk ongeschikt waren en dan ook nimmer ingevoerd zijn. In dien geest spreekt hij zich uit over de priester- en Levieten-steden (S. 613) en over de wet betreffende het jubeljaar (S. 639 f.). Daarentegen gaat hij in zijn twijfel omtrent de na-exilische invoering van het sabbatsjaar (S. 644) te ver. Het bericht 1 *Makk.* VI: 20, 49, 53 maakt volstrekt niet den indruk, alsof toen voor het eerst of bij uitzondering de landen braak hadden gelegen.

Kunnen wij in deze en dergelijke afwijkingen gereedelijk met hem instemmen, elders is hij zeker niet tot zijn voordeel een anderen weg dan Ewald ingeslagen. Hij verschilt van hem, eenigermate reeds in de opvatting van den invloed der Jahveh-priesters, maar vooral in de beoordeeling van Mozes en van den arbeid der profeten.

Wat de priesters aangaat, de dwaling, waarin Twesten met Ewald verkeert, ten aanzien van den ouderdom der ritueele wetgeving, brengt te weeg, dat hij hun veel te groote macht en een veel te groot aandeel in de ontwikkeling van Israël's godsdienst toekent. Hij gaat daarin (b. v. S. 578, 582, 607 ff. 657), gelijk straks nader blijken zal, nog verder dan zijn leidsman en geeft den lezer bepaaldelijk den indruk, dat het eigenlijk de priesters zijn geweest, die een zuiverder godsbegrip onder Israël verbreid en het volksleven daarnaar geregeld hebben.

Ook Mozes wordt door hem met de priesters in verband gebracht en als hunner een afgeschilderd. Doch vooral — en dit is een punt van veel grooter gewicht — legt hij nadruk op zijne verhouding tot de Egyptische priesters. Om het kort uit te drukken: in hunne scholen heeft Mozes al zijne wijsheid geleerd; zijne historische beteekenis ligt niet in de zuiverheid zijner denkbeelden, maar in de bekendmaking der esoterische leer aan een geheel volk en in zijne pogingen om haar tot het blijvend eigendom van dat volk te maken (S. 578 ff. verg. 576 f.). Jah of Jahve is de naam van den Egyptischen maangod; de organisatie der Levieten is navolging van de Egyptische priesterkaste, enz. enz. Wat Twesten tot rechtvaardiging van deze opvatting bijbrengt, is zeer onbeduidend; de bezwaren daartegen heeft hij niet weggeruimd, ja zelfs nauwelijks gevoeld.

Het is zeker niet toevallig, staat hiermede veeleer in nauw verband, dat hij de profeten en hunne werkzaamheid zoo weinig tot hun recht laat komen. Het is zoo: hij kent hunne denkbeelden,

inzonderheid over Jahveh's rechtvaardigheid en wereldplan (S. 598 ff.). Doch als hij ons het godsdienstig leven der Israëlieten in zijne ontwikkeling beschrijft, dan stelt hij, gelijk reeds werd opgemerkt, de priesters op den voorgrond en kent aan de profeten eene ondergeschikte plaats toe (S. 618 ff.). Zij waren noodig om »de priesterkaste" te helpen en te voorzien in de behoeften, die door haar niet werden bevredigd. Toen Samuel hen verzamelde en in de profetenscholen vereenigde, ging hij uit van de juiste opmerking, dat de verstrooide Levieten voor hunne gewichtige taak niet opgewassen waren. In hetgeen hieraan wordt toegevoegd is — zeer natuurlijk, maar tevens zeer opmerkelijk! – veel meer sprake van de scholen, dan van de profeten zelve. Het is alsof die scholen en haar arbeid de hoofdzaak uitmaken, en niet het hoogere religieuse inzicht en het enthusiasme van den individueelen profeet. — Ik bepaal mij tot het constateeren van deze opvatting. De wederlegging daarvan houd ik voor geheel onnoodig. Zij komt m. i. neder op geheele miskenning van de feiten, die in het O. Testament voor ons liggen. De oorspronkelijkheid van het profetisme wordt wel is waar door de traditioneele beschouwing van de Israëlietische godsdienstgeschiedenis in de schaduw gesteld, doch dit verontschuldigt den hedendaagschen geschiedschrijver van Israël niet. Het is juist de taak der critiek, de macht der overlevering op dit punt te breken en de feiten zelve tot hun volle recht te laten komen.

Mijne ingenomenheid met Twesten's arbeid is dus zéér gering. Doch wat hij ons over Israël te lezen geeft is een onderdeel van een grooter geheel. Wordt het daardoor wellicht gerechtvaardigd of vertoont het zich, ten gevolge daarvan, aan ons in een ander licht? De hierboven vermelde inleiding (S. 1—153) is, om het kort uit te drukken, een populair overzicht van het positivisme van Auguste Comte. Zij levert het bewijs, dat Twesten zich dat stelsel geheel heeft toegeëigend en daarin volkomen te huis is: zoo althans schijnt het mij toe, doch ik erken gaarne, dat anderen meer dan ik bevoegd zijn om hierover een oordeel uit te spreken. Is nu deze inleiding geen *hors d'oeuvre*, dan zal het daarop volgende historische overzicht het bewijs moeten leveren, dat Comte den ontwikkelingsgang van het menschdom zuiver opgevat en naar waarheid voorgesteld heeft. Het zal m. a. w. als de proef op de som mogen worden aangemerkt. Hoe moet nu, uit dit oogpunt, de Israëlietische afdeeling worden beoordeeld? Nergens neemt Twesten tot den bovennatuurlijken factor de toevlucht; de geschiedenis, die

hij ons schetst, is echt-menschelijk; zij gehoorzaamt aan vaste, overal en altijd geldige wetten. Doch dit bewijst niets ten gunste van zijn positivisme: de erkenning van regelmaat en orde heeft het gemeen met andere beschouwingswijzen, b. v. met de onze. De vraag kan alleen deze zijn, of het hem gelukt is, in de ontwikkeling van Israël die bepaalde regelmaat aan te wijzen, die het positivisme alom meent te zien? m. a. w. of zij gelden kan als bevestiging van »de wet der drie denkwijzen?" Welnu, dit meen ik te moeten ontkennen. Ik zie niet in, dat de schets, door Twesten geleverd, met het positivisme als zoodanig iets te maken heeft, of daaraan ten goede komt. In één enkel punt hangt zij met de positivistische geschiedenis-beschouwing nauwer samen, maar — dat ééne punt is juist niet-historisch. Men herinnert zich, dat Comte — en zoo ook Twesten — groote waarde toekent aan den arbeid der priesters en in hun zelfstandig optreden de onmisbare voorwaarde ziet van elke hoogere volksontwikkeling: zonder de opkomst van zulk eene »classe spéculative" blijft de natie op een lagen trap van beschaving staan. De geldigheid van die wet heeft Twesten blijkbaar willen in het licht stellen. Hij noemt de priesterschap zelfs meer dan eens »de contemplatieve classe" — eene zeer zonderlinge benaming, als wij nagaan wat ons historisch van de Jahveh-priesters bekend is. Anders uitgedrukt: het is juist het positivisme geweest, dat hem de verschijnselen onder Israël in dit ééne gewichtige opzicht scheef deed opvatten. Hij moge zich in de beoordeeling van dat volk verre boven Comte verheffen, dit heeft zijne beschouwing met die van zijnen meester gemeen, dat zij aan Israël's eigenaardigheid te kort doet, terwijl, ja juist omdat zij zich zelve gelijk blijft. Ik zou dit uitvoeriger moeten uiteenzetten, indien ik dat niet reeds vroeger had gedaan. Zie mijn opstel *Het positivisme en de godsdienst* in den jaargang 1868 van dit Tijdschrift, inzonderheid bl. 426 verv. Het boek van Twesten heeft mij versterkt in de overtuiging, dat het daar uitgesproken oordeel niet onrechtvaardig is geweest. Israël laat zich in het keurslijf van de wet der drie denkwijzen niet wringen en spot met de formulen, waaraan het positivisme de oneindige verscheidenheid der historische verschijnselen poogt te onderwerpen.

Van Ewald's *Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes* is het 2de deel verschenen (Leipzig, 2 1/3 Thaler). Het bevat de eerste helft van *Die Glaubenslehre* d. i. van het eerste

der drie deelen, die samen *Das System der biblischen Gotteslehre* uitmaken: de twee andere deelen van dit systeem zijn de bijbelsche plichtenleer en de bijbelsche leer aangaande het godsrijk. Het blijkt dus dat het geheele werk grooten omvang zal verkrijgen.

De *Glaubenslehre* houdt zich, volgens Ewald, bezig met God, de wereld en den mensch. Van deze drie wordt in dit deel het eerste, de leer over God, afgehandeld, en wel in deze orde. Om God te kennen, dienen wij te weten, wat geest is. In een eerste hoofdstuk (»Geist und Gott") worden dus achtereenvolgens beschreven: »die äuszerungen des geistes, die inneren bewegungen der verschiedenen geister, der geist Gottes," waarna het begrip van God zelven wordt vastgesteld (S. 55—99). Het 2de hoofdstuk (»Gott und Mensch") is verdeeld in de drie paragraphen: »der wechsel der sprache über Gott, Gott als person, die wunderbarkeit und unendlichkeit Gottes" (S. 99—124). In het 3de hoofdstuk worden dan »die drei grundwahrheiten über Gott" uiteengezet. Ze zijn 1. »Gott is geist" (hierbij over de goddelijke almacht); 2. »Gott ist liebe" (de verschillende eigenschappen Gods, uit de liefde voortvloeiende, worden samengevat in het begrip van Gods heiligheid); 3. »God is één," de ware God (S. 124—272). Hieraan wordt vastgeknoopt eene beschouwing »über die einheit im Geisterreiche" (S. 272—327), terwijl eindelijk »der name und die namen Gottes" (S. 327—348) besproken worden, ter resumtie als het ware van de geheele godsleer.

Tot aanvulling van deze schets diene nog, dat Ewald aan de *Glaubenslehre* eene inleiding laat voorafgaan (S. 1—34), waarin hij aanwijst, hoe de didactische elementen van den Bijbel moeten worden behandeld, en dat hij, alvorens de godsleer zelve uiteen te zetten, zich over de beperktheid der menschelijke kennis van God en over het eigenaardige van het geloof in Hem verklaart (S. 35—55).

Bij de aankondiging van het eerste deel, *die Lehre vom Worte Gottes* (Theol. Tijdschrift 1872, bl. 102—104), heb ik het karakter van Ewald's werk trachten in het licht te stellen. Het toen uitgesproken oordeel wordt thans door dit tweede deel ten volle bevestigd. Voorzeker, aan stof tot bewondering ontbreekt het hier niet. Ewald's bijbelkennis is onovertroffen en staat hem, tot in de kleinste bijzonderheden toe, elk oogenblik ten dienste. Dientengevolge is zijn boek overrijk aan fijne en vaak verrassende opmerkingen over menig onderdeel der bijbelsche godsleer. Al wie haar in het vervolg zal wenschen te behandelen, moet bij hem ter schole

gaan en zal van hem zeer veel kunnen leeren. Doch hoe hoog wij deze opmerkingen ook waardeeren, ze mogen ons niet verhinderen tegen het boek in zijn geheel een vernieuwd ernstig protest in te dienen. Het standpunt, waarop Ewald zich plaatst, is onhoudbaar, zijne methode uit het oogpunt der wetenschap niet te rechtvaardigen. De grondfout treedt dadelijk op het titelblad onmiskenbaar aan het licht. Tegenover elkander staan daar deze twee opschriften:

DIE LEHRE DER BIBEL VON GOTT ODER THEOLOGIE DES A. UND N. BUNDES VON H. EWALD. Zweiter Band.	DIE GLAUBENSLEHRE VON H. EWALD. Erste Hälfte.

Met andere woorden: de geheele onderscheiding tusschen de bijbelsche theologie en de geloofsleer of dogmatiek wordt eenvoudig genegeerd. Wij zien ons teruggebracht op het standpunt der 17de eeuw. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat toen boeken geschreven werden of konden geschreven worden als het werk van Ewald, dat nu voor ons ligt. De enkele gedachte is ongerijmd. De geheele nieuwe wetenschap is de basis van Ewald's arbeid. Doch hij verbeeldt zich, dat zij juist herstelt, wat zij aanvankelijk scheen verstoord te hebben, de innige harmonie tusschen den religieusen en ethischen inhoud des Bijbels en het geloof en de zedenleer van den nieuweren tijd. Doch eigenlijk druk ik mij daar nog niet juist uit. »Innige harmonie" onderstelt altijd nog tweevoudigheid en verschil. Doch hiervan wil Ewald niet weten. Tegelijk zet hij de bijbelleer en zijne eigene dogmatiek uiteen; gene valt met deze samen en omgekeerd. Behoeft het te worden gezegd, dat dit eene schromelijke illusie is? dat zulk een plan niet kon worden verwezenlijkt, zonder dat der historische werkelijkheid keer op keer geweld werd aangedaan? Om het althans in schijn te doen gelukken, moet vooreerst het verschil tusschen O. en N. Verbond, of, nog meer in het algemeen, tusschen de opeenvolgende perioden in de ontwikkeling der religieuse en ethische ideeën onder Israël doorgaans als niet bestaande worden aangemerkt en, ten andere, de

inhoud der bijbelboeken nagenoeg doorloopend worden geïdealiseerd. Ik ontken volstrekt niet, dat ons godsdienstig geloof met dat van Israël's groote mannen onverbrekelijk samenhangt en dat er tusschen die beiden, in weerwil van het groote formeele verschil, innige verwantschap bestaat. Doch dit is geheel iets anders dan wat Ewald meent en in zijne *Glaubenslehre* tracht te verwezenlijken. Herhaaldelijk spreekt hij het uit, dat de leer des Bijbels, goed opgevat, nu nog onze leer zijn kan en moet. Welke gevolgen deze overtuiging hebben moest, springt in het oog. De geschiedenis heeft volle recht om zich over de uitkomst te beklagen en het wijsgeerige denken wordt daardoor in het geheel niet bevredigd. Het mengelmoes van bijbelsche gedachten en Ewaldiaansche philosophie, dat ons wordt voorgezet, voldoet evenmin aan de eischen van den geschiedvorscher als aan de behoeften van onzen tijd.

Het zou niet moeilijk vallen, dit oordeel door een aantal proeven te staven. Doch tot volledige toelichting, zij het ook van slechts éène, wordt meer ruimte gevorderd dan waarover ik thans beschikken kan. Bovendien mag ik mij nog om eene andere reden van die taak ontslagen rekenen. Deze eerste helft van Ewald's *Glaubenslehre* is van het begin tot het einde de negatie van die opvatting der geschiedenis van Israël's godsdienst, die ik in mijn werk over dat onderwerp heb blootgelegd. Mijn naam wordt door hem niet genoemd — Baur, Strausz en Renan zijn nagenoeg de eenige dwaalleeraars, die, in aanteekeningen aan den voet der bladzijden, aan de openbare verachting worden prijsgegeven — maar ik vergis mij toch wel niet, als ik aanneem, dat mijn »Godsdienst van Israël" nu en dan mede bedoeld is, wanneer tegen de onwaardige beschouwing van den inhoud des O. Verbonds wordt gewaarschuwd. Ik zou dus verplicht zijn, mij te verdedigen, indien — tegen mijne opvatting, of die mijner geestverwanten, een enkel argument werd ingebracht. Doch dit geschiedt niet. Wel wordt gezegd, dat het dwaasheid en onzin is, den hoogen ouderdom van het Israëlietische monotheïsme te loochenen; wel wordt wat ons jong toeschijnt, herhaaldelijk »uralt" genoemd, doch iets dat zweemt naar wetenschappelijke argumentatie zoekt men in Ewald's boek te vergeefs. In dezen stand der zaak mag ik volstaan met verwijzing naar hetgeen ik in het daareven genoemde boek uiteengezet heb en, zooveel in mijn vermogen was, heb trachten te bewijzen.

Er is, eindelijk, nog eene derde reden, waarom ik mij van de behandeling der bijzonderheden onthouden mag. De hierboven ge-

geven schets van dit deel der *Glaubenslehre*, hoe kort ook, is toch voldoende om mijn oordeel over de methode te staven. Is het niet zonneklaar, dat de bijbelsche voorstellingen van Gods wezen en eigenschappen hier gewrongen worden in een keurslijf, waarin ze niet passen? God is geest, God is liefde, God is één: zijn deze de drie bijbelsche grondwaarheden over God en moeten ze in deze orde worden voorgedragen? Is, volgens den Bijbel, de heiligheid van God het kort begrip van al de eigenschappen, die uit zijn wezen, dat liefde is, voortvloeien? Mij dunkt, ik behoef niet verder te gaan. Zonder terug te nemen wat in den aanvang over de verdiensten van Ewald's boek werd gezegd, moet ik het in zijn geheel mislukt noemen. En daarbij durf ik rekenen op de instemming mijner lezers.

Welk een verschil tusschen het daareven besproken werk en de *Theologie des Alten Testaments*, die uit de papieren van den Tubingschen Hoogleeraar Dr. G. F. Oehler door zijnen zoon wordt uitgegeven en waarvan het eerste deel (Tübingen, 3 Thaler) voor mij ligt. In zekeren zin staat Oehler veel verder van ons af dan Ewald. Hij is supranaturalist in den gewonen zin des woords en, hoewel niet principiëel gekant tegen de toepassing der historische critiek op de boeken des O. Verbonds, toch in zijn oordeel over hun ouderdom en hunne waarde zeer conservatief. Zijne geheele opvatting van Israël's godsdienstige ontwikkeling schijnt ons dientengevolge onhoudbaar. — Doch in zijne methode gevoelen wij ons veel meer te huis dan in die van Ewald. Hij erkent en handhaaft het verschil tusschen de bijbelsche theologie en de dogmatiek. Hij dringt aan op historische behandeling en, zoo hetgeen hij levert ons somwijlen zeer onhistorisch toeschijnt, dit hapert niet aan zijn goeden wil, maar aan de onjuiste praemissen, waarvan hij uitgaat. In één woord: wij volgen hem zonder moeite, al is zijn weg de onze niet. Terwijl wij, Ewald lezende, ons telkens afvragen, waar wij zijn en waarmede wij ons bezig houden, bevinden wij ons onder Oehler's geleide op bekend terrein en kunnen wij even gereedelijk zeggen, waarin wij met hem instemmen, als de redenen opgeven, waarom wij van hem verschillen.

Oehler's *Theologie des A. Testaments* is, gelijk ik reeds zeide, een *opus posthumum*. Hij droeg haar herhaaldelijk op zijne lessen voor en bearbeidde meer dan één onderdeel monographisch, inzonderheid voor Herzog's *Real-Encyclopädie*, doch aan de bewerking van

het geheel voor de pers kwam hij niet toe. Zijn zoon heeft die taak op zich genomen en haar volbracht, zoo goed als dit ging. Behalve van de handschriften zijns vaders en van de aanteekeningen der hoorders, maakte hij ook van de boven bedoelde artikelen in Herzog vlijtig gebruik. Op die wijze kwam een zeer leesbaar boek tot stand, waarin wij wel hier en daar op oude kennissen stuiten, maar dat toch in zijn geheel nieuw mag heeten en, als uitvoering van het in 1845 gegeven programma (*Prolegomena zur Theologie des A. Testaments* von G. F. Oehler; Stuttgart), aan velen welkom zijn zal.

Het plan van het werk is eenvoudig. In de breede inleiding stelt de auteur het begrip der oud-testamentische theologie vast, wijst hij aan op welk standpunt hij zich plaatst, verhaalt hij de geschiedenis van zijn vak en legt hij zijne verdeeling bloot. Mozaïsme, Profetie en Chokma — ziedaar de drie deelen, die hij meent te moeten aannemen (S. 1—73). In dit deel wordt nu het Mozaïsme behandeld (S. 74—555). In de eerste afdeeling (S. 74—130) historisch, in de tweede — met het opschrift: *Die Lehren und Ordnungen des Mosaismus* — didactisch en archaeologisch. Een tweede en laatste deel, van veel geringer omvang dan het eerste (en dus zeker minder uitvoerig bewerkt), zal ons de Profetie en de Chokma doen kennen.

Bij dit korte overzicht mag ik het laten. Na de verschijning van het tweede deel kom ik wellicht op het geheele werk terug, om het dan te beschouwen in verband met zijn naasten voorganger, de *Alttestamentliche Theologie* van Dr. H. Schultz, die het niet evenaart, maar waarmede het toch, zonder onbillijkheid, mag worden vergeleken. A. K.

De laatste aflevering van het jaar maant tot opruiming. Een noodige vermaning voor iemand, die verkeert in het geval, waarin ik mij bevind. Wel reeds een jaar lang kwelt mij een plank in mijn boekenkast, waar ik gewoon ben te plaatsen wat mij ter aankondiging wordt toegezonden en wat ik nieuw heb aangekocht. Die plank was allengs geheel vol geraakt en voortdurend ontbreekt mij de tijd om mij daardoor heen te werken. Ik heb nu maar eens opruiming gehouden, d. w. z. ik heb de nieuwe boeken naar hun plaats in mijn bibliotheek overgebracht, zonder eerst verslag of beoordeeling van hun inhoud in ons Tijdschrift te geven. Reeds vroeger heb ik eens verklaard, dat men, wat de Kerkgeschiedenis betreft, geen volledigheid in het Literarisch Overzicht moet ver-

wachten. In andere vakken kan men mogelijk de nieuwe literatuur eenigszins bijhouden, maar in het mijne is daaraan niet te denken. Slechts een gedeelte krijg ik onder de oogen van hetgeen er volgens de Vierteljahrs-Catalogen nieuw uitkomt. Van hetgeen mij ter bezichtiging wordt gezonden koop ik weder slechts een gedeelte en van hetgeen ik koop kan ik nog maar weer een gedeelte wezenlijk lezen.

Iets anders zou het zijn, wanneer de arbeid onder verschillende medewerkers kon verdeeld worden, maar ieder kan uit de inhoudsopgave van onze jaargangen nagaan, hoe wij teleurgesteld zijn in onze hoop, dat de vestiging van dit wetenschappelijk tijdschrift bij anderen en vooral bij de jongere theologanten den lust zou opwekken om hun tijd en hunne krachten aan theologischen arbeid te wijden. Bovendien, om hen, die daarvoor de bekwaamheid zouden hebben, daartoe uit te lokken, zou men hun de nieuwe werken, die het buitenland oplevert, moeten kunnen toezenden, maar dat laten de finantieele verhoudingen van het Tijdschrift niet toe. Deze omstandigheden zouden bijzonder drukkend voor mij zijn, wanneer ik in ieder nieuw werk over kerkgeschiedenis een wissel moest zien, door de abonnenten op het Tijdschrift op mij getrokken, die ik door een aankondiging moest honoreeren of waarvoor ik mij insolvent moest laten verklaren. Om zelfs den schijn van zulk een verplichting niet op mij te laden, deel ik nog eens mede, dat mijn aandeel aan het Literarisch Overzicht niet alleen geen aanspraak maakt op volledigheid, maar dat ik mij ook volstrekt niet verbind om de lezers op de hoogte te houden van het belangrijkste uit de kerkhistorische literatuur. Ik zal alleen nu en dan, naar gelang toeval en tijdsruimte het medebrengen, aanteekenen wat mij bij mijne eigene lectuur voorkomt de aandacht van ons publiek te verdienen. Meer beloof ik niet, en wie meer verlangt, moge het elders zoeken of geve het zelf. Het aandeel aan de redactie wordt een kwelling, zoodra men daardoor in de vrijheid van zijn eigen studie belemmerd wordt en ik weet geen enkele reden, waarom ik mij aan die kwelling zou onderwerpen. De daad bij het woord voegende heb ik nu, zooals ik zeide, opruiming gehouden en de bewuste plank geëvacueerd. Mogelijk komt een en ander, dat nu werd weggeborgen later nog wel eens ter sprake.

Bij die opruiming moest ik evenwel een uitzondering maken voor toegezonden boekwerken, door wier aanneming wij ons min of meer onder de verplichting gebracht hebben van ze ook in het Overzicht te vermelden. Van die wil ik dus nog een enkel woord zeggen,

onder verontschuldiging bij de auteurs, als hunne werken reeds geruimen tijd op aankondiging hebben gewacht. Dit geldt vooral bij een geschrift, waarvoor de actualiteit zooveel beteekent als het geval is bij:

Utrecht in 1672. Eene historische voorlezing door Dr. B. ter Haar, hoogleeraar te Utrecht. (met aanteekeningen) Utrecht, Gebr. van der Post, 1872. Ieder weet, hoe zwaar het ongeluksjaar Utrecht heeft gedrukt, hoe burgerij, kerk en hoogeschool geleden hebben onder de bezetting der stad door de troepen van Lodewijk XIV. Wat is natuurlijker dan dat een hoogleeraar in de geschiedenis, bij de opening zijner lessen in "72 daarvan de herinnering vernieuwde en wij zijn den spreker dank verschuldigd, dat hij zijne rede uitgebreid en met toelichtende aanteekeningen verrijkt in het licht zond. Het is altijd een genot iets, vooral een historisch tafereel, te lezen in den welluidenden stijl van Dr. ter Haar. Bovendien ontvangen wij hier meer dan alleen een smaakvolle beschrijving van algemeen bekende dingen. Er is voor de aanteekeningen veel zorgvuldig onderzoek noodig geweest, en de bijzonderheden daarin vermeld geven aan de voorlezing nog meer wetenschappelijke waarde. Over de laatste opmerking van den schrijver over organische geschiedbeschouwing zou ik gaarne een enkel woord met hem wisselen, ware het niet dat hij ons daarbij verwees naar het welhaast uit te geven derde stuk van zijne *Historiographie der Kerkgeschiedenis*, waarin hij zijne denkbeelden over dat onderwerp nader belooft uit een te etten. Het zal mij een genoegen zijn, daarmede kennis te mogen maken.

Van actualiteit kan geen sprake zijn bij het werk van den Remonstrantschen Hoogleeraar Joannes Tideman: *De stichting der Remonstrantsche broederschap*, 1619—1634, uit en met de oorspronkelijke bescheiden medegedeeld. Twee deelen, Amsterdam, Y. Rogge 1871 en 1872. Vrienden van luchtige lectuur zullen hier weinig van hun gading vinden. Het is een streng historisch onderzoek, doorweven met uitvoerige actestukken, uit en over de 15 jaren tusschen de veroordeeling van het Remonstrantisme en de stichting der Amsterdamsche kweekschool. Hulde aan den schrijver voor al de zorg en volharding aan het bijeenbrengen en verwerken van al deze documenten besteed. Heeft hij, zooals hij zelf erkent, nog veel van de bouwstoffen die de handschriften-verzameling van de Remonstrantsche kerk te Rotterdam bevat, ongebruikt moeten

laten liggen, hij heeft toch met dit werk een vasten grondslag gelegd, waarop lateren veilig kunnen voortbouwen. Het moet hem een groote voldoening zijn, bij het ingaan zijner welverdiende rust, dit werk te hebben kunnen aanbieden aan het Kerkgenootschap, waaraan hij met zooveel liefde zijn beste krachten heeft gewijd. De schrijver houde het mij ten goede, dat ik hier geen uitvoeriger aankondiging van zijn werk geef. Een inhoudsopgave zou voor niemand van eenigen dienst zijn. Wie haar verlangt, vindt haar in het werk zelf. En een beoordeeling,... ik zal mij daarvoor wel wachten. Wanneer het historisch onderzoek zooveel kennis van een bepaalde literatuur vereischt, als hier noodig is, dan betaamt het slechts weinigen hunne stem in het debat te doen hooren en onder die weinigen waag ik mij, in casu, niet. Ik schaar mij daarom liever onder de velen die de gave van den geleerden schrijver dankbaar aannemen, om haar niet te beoordeelen maar te gebruiken.

Die römische Papstmythe. Akademischer Rathhaus-Vortrag von Dr. Gustav Volkmar, Ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Zurich. Allein korrekte und vollständige Ausgabe. Zurich, Schabelitz'sche Buchhandlung (Caesar Schmidt) 1873.

Er is toch geen beter middel om de dingen volkomen duidelijk te zeggen, dan dat men ze volkomen juist weet. Dat kan men weder aan deze populaire rede van Volkmar zien. Hij en R. A. Lipsius zijn zeker de mannen, die, van alle hedendaagsche theologanten, het meest geconfijt zijn in de na-apostolische christelijke literatuur. En hoort nu Volkmar die ingewikkelde historische quaestie van de Petrusmythe voor een beschaafd publiek uiteenzetten. Met vermijding van elken geleerden omhaal stelt hij de punten waarop het aankomt aanstonds in het volle licht, groepeert hij de historische data, die hij voor zijne bewijsvoering noodig heeft, in zulk een volmaakte orde dat het weefsel van de mythe voor ieder doorzichtig wordt, en weet hij aan zijne gevolgtrekkingen een evidentie te geven, die alleen door het parti pris van een kerkgeloovige kan worden miskend. Voor hen, die de latere onderzoekingen over dit onderwerp, vooral die van Lipsius, gevolgd hebben, is hier niet veel nieuws te vinden, — maar hoe weinigen zijn er, van wie dit gezegd kan worden! Daarom zou ik de lectuur van dit korte, overtuigende geschrift zeer willen aanbevelen aan theologanten en leeken. Zelfs zou mij eene vertaling en ruimere verspreiding daar-

van een nuttig werk schijnen. Onze Katholieken zullen er natuurlijk geen kennis van nemen. Zulke dingen te lezen is ook voor hen veel te gevaarlijk. Maar onze Protestanten kunnen uit deze weinige bladzijden veel leeren, veel ook waarvan de kennis hun goeden dienst kan bewijzen in een tijd, waarin de onmatigste pretensiën zich weder zoo stout verheffen op den grond der onzinnigste fabelen.

Ueber den Pseudojustinischen Brief an Diognet. Programm für die Rectoratsfeier der Universität Basel, von Franz Overbeck, Doctor und Professor der Theologie. Basel 1872. Universitätsbuchdruckerei von C. Schultze. De zoogenaamde brief aan Diognetus is stellig het populairste document uit de patristische literatuur. Nog steeds worden daarvan nieuwe vertalingen gegeven en daarover voordrachten gehouden, om ook het ongeletterde publiek te doen genieten van deze schoonste aller oude apologieën. De strijd over den auteur is langzamerhand tot rust gekomen, maar algemeen is het gevoelen heerschend gebleven, dat al is het geschrift niet van Justinus, het toch uit de tweede eeuw afkomstig moet zijn. Daartegen heeft nu Overbeck zich verklaard. Hij heeft getracht aan te toonen, dat de Epistola eerst in den tijd na Konstantijn is ontstaan, en dat zij een fictie is van een onbekende, die zijne denkbeelden over het Christendom gekleed heeft in den vorm van een brief van den apologeet Justinus aan Diognetus, den leermeester van Marcus Aurelius. Hij meent, dat de plaatsen, die gewoonlijk worden aangevoerd ten bewijze voor den oorsprong uit de tweede eeuw, daarvoor niet afdoende zijn. Van eigenlijke vervolgingen wordt er niet gesproken; het gebruik van het praesens bij de vermelding van den Joodschen tempeldienst beteekent niets voor de tijdsbepaling; de plaats, waaruit afgeleid wordt, dat de wederkomst van Christus nog als nabij wordt verwacht, zegt niets daarvan. Zijn er alzoo geen bepaalde argumenten voor de traditioneele opvatting, dan moet uit den inhoud van het stuk zoo nauwkeurig mogelijk worden opgemaakt, tot welken kring van voorstellingen en dus tot welken tijd het behoort. Daarvoor vergelijkt Overbeck de algemeene beschouwingen van de Epistola met die van de apologetische literatuur, waarmede zij ondersteld wordt van gelijken ouderdom te zijn: de beschouwing over het Heidendom en het Jodendom, de verhouding tot de Gnostiek en de eigenaardige opvatting van het Christendom zelf. Op al deze punten meent hij een verschil te kunnen aanwijzen, waarin de

schrijver zich verraadt als iemand, die tot een veel latere phase in de ontwikkeling van kerkelijk geloof en leven behoort, en die nu wel tracht zich in den tijd onder de Antoninen te verplaatsen, maar wien het toch niet zoo gelukt, dat men zijne fictie niet van de echte apologetische literatuur van die dagen zou kunnen onderscheiden.

De methode door Overbeck bij zijn onderzoek gevolgd is uitmuntend en menige opmerking kwam mij voor, ernstige overweging te verdienen. Toch zou ik nog zeer aarzelen mij voor overtuigd te verklaren, en het deed mij genoegen te zien, dat Hilgenfeld, (Zeitschrift für Wiss. Theol. 1873, blz. 270 vgg.), zich ook nog niet gewonnen gaf aan de nieuwe hypothese.

Hoe minder een anoniem of pseudoniem geschrift een plaatselijk of persoonlijk of tijdelijk cachet draagt, zooveel te moeilijker is het daarvan den tijd van oorsprong met eenige zekerheid te bepalen. De pseudo-ignatiaansche brieven bakenen zelve zoo juist de grenzen af, binnen welke zij moeten ontstaan zijn, dat er voor de critiek haast geen aarzeling meer mogelijk is. Maar wat juist de bekoorlijkheid van de Epistola ad Diognetum uitmaakt, die rustige, ethische opvatting van het Christendom die zich boven allen partijstrijd schijnt te verheffen, dat juist laat ons verlegen voor die vaste punten, waaraan zich de critiek het veiligst vasthecht.

Met welk recht zal men zeggen; een man uit de 2de eeuw kan die beschouwing van het Christendom niet gehad hebben en zich zooveel vrijer dan alle andere apologeten tegenover Heidendom en Jodendom gesteld hebben? Waarom kan dat niet? Kan dan niet een superieure persoonlijkheid zich zoo ver boven de tijdgenooten verheven hebben? Voor het 4de Evangelie moeten wij toch ook wel zulk een grooten onbekende aannemen, met wien niets wat ons uit zijn eeuw is overgebleven, in de verte kan vergeleken worden.

De beoordeeling van Overbeck's hypothese wordt daardoor nog moeielijker, dat hij het stuk wel brengt tot de 4de eeuw, maar als een fictie van een stuk uit de 2de eeuw. Daarmede gaat nog de maatstaf verloren, dien men anders hebben zou in de dogmatische begrippen en uitdrukkingen van den auteur, bijv. in de Christologie. Overbeck beweert, dat de Christologie van de Epistola de onderstelling van de homoöusie zooal niet postuleert, dan toch bepaald toelaat. Waaraan zal men nu onderscheiden of het geschrift na-Niceensch is? Natuurlijk aan de terminologie. Maar die ontbreekt.

Natuurlijk, zegt Overbeck, want anders had de Schrijver zijn fictie geschonden. Maar waren dan, vragen wij, niet reeds in de 2de eeuw de elementen aanwezig, waaruit later de homoöusie is opgebouwd? Wat geeft ons dan zekerheid, dat het niet die elementen zijn, die door Overbeck voor de weerkaatsing van eene na-Niceensche beschouwing zijn aangezien?

Ik vrees, dat het Overbeck bezwaarlijk zal gelukken zijne hypothese algemeen ingang te doen vinden, maar ik waardeer zeer het wetenschappelijk karakter en de frischheid van zijn onderzoek.

Lucas Cranach der Aeltere, der Maler der Reformation. Eine biographische Skizze zum Gedächtniss der vierten Säcularfeier seines Geburtjahres 1472. Aus den vorhandenen Quellen zusammengestellt von einem dankbaren Enkel. Nebst einem Portrait in Holzschnitt. Wittenberg, Verlag von Hermann Koelling. 1872.

Een zeer bescheiden, maar zooveel te belangrijker boekje. De auteur, die zich niet noemt, vervulde een eisch der piëteit, toen hij voor den 400sten verjaardag van den stamvader zijner familie, alles bijeenbracht wat er nog aangaande diens leven en werken te vinden is, maar hij schonk ons daarmede een zeer aangename bijdrage voor onze kennis van dien merkwaardigen kring, waarin de duitsche hervorming een aanvang heeft genomen. In dien kring bekleedde Lucas Cranach een belangrijke plaats. Niet alleen was hij de vertrouwde huisvriend van Luther, maar ook bij den Hertog, eerst bij Frederik den Wijze, en daarna bij Johan den Standvastige en diens zoon Johan Frederik den Grootmoedige, was hij geeerd, evenzeer om zijn persoonlijk karakter, als om zijn talent. Het is bekend, dat hij zelfs in de gevangenschap van den Keurvorst Johan gedurende drie jaren deelde en na diens bevrijding met hem den intocht in Weimar hield. Ook bij de burgerij stond hij hoog aangeschreven, zoodat hij een plaats in de stadsregeering verkreeg.

Aangaande Cranach's persoonlijkheid vindt men in dit werkje een aantal bijzonderheden, die den indruk achterlaten van echte respectabiliteit gepaard aan groote geschiktheid om zich in de meest verschillende levensbetrekkingen als een man van verdiensten te onderscheiden.

Ook over zijne waarde als kunstenaar wordt gehandeld. Cranach, beweert de schrijver, kan, wat genialiteit betreft, niet vergeleken worden met zijne tijdgenooten Albrecht Durer, Holbein of Titiaan. Hij miste te zeer de opleiding in een echte meesterschool. Maar zijne waarde moet vooral gesteld worden in het getrouw weder-

geven van de natuur en in de levendigheid van zijn coloriet. Daarom hebben zijne talrijke portretten te meer beteekenis uit een historisch oogpunt. Zeker is er geen schilderstuk meer in de voorstelling nog van het tegenwoordig publiek afgedrukt dan dat welbekende beeld van Luther. Men zou kunnen zeggen: zonder Cranach zouden wij Luther niet hebben. Wij allen, wij zien den grooten Hervormer voor ons, als het ware door de oogen, waarmee zijn vriend hem onder het schilderen heeft aangestaard. En dat dit heldere flinke oogen zijn geweest, bewijst het beeld van den schilder, op 78 jarigen leeftijd, aan dit boekske toegevoegd.

Moge het belangrijke en boeiende geschrift ook in ons land zijn weg vinden!

L. W. E. R.

VARIA.

Wij hebben alle reden om ons overtuigd te houden, dat de Redactie van de REVUE DE THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE ET COMPTE-RENDU DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFQUES zich voortdurend in een belangstellend publiek mag verheugen. Men weet dat Prof. Dandiran te Lausanne en Prof. Astié, lid der theologische faculteit van de vrije kerk in het kanton Vaud, bijgestaan door een comité van acht Fransch-Zwitsersche geleerden, die Redactie uitmaken. Voor den tegenwoordigen zesden jaargang bevat het eerste stuk: *La doctrine chrétienne de la justification et de la reconciliation*, de *A. Ritschel*, par C. Martin; Le siècle de Jézus-Christ, de *A. Hausrath*, par J. F. Astié (*Seconde partie*); *La religion et les notions morales des peuples sauvages ou primitifs* de *J. Lublock* par Ph. Roget. (*Suite et fin*); *Les conditions d'une vie de Jesus*, de *W. Kinger-Welthusen*. Het tweede stuk: *Theologie de l'Ancien Testament*, de *H. Schultz*. (*Premier Article*); *Vie de Jésus de Nazara*, de *Th. Kein*, par E. Jaccard (*Suite et fin*); *Le problème de la liberté*, par *H. Brocher*; *Le Siècle de Jésus-Christ*, de *A. Hausrath*, par J. F. Astié. Het derde stuk: *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne*. Examen critique de *La philosophie de la liberté*, de M. Ch. Secrétan par *J. F. Astié*; *Theologie de l'Ancien Testament*, de *M. H. Schultz* (*Suite et fin*); *Dieu et l'homme* du *Dr. H. Ulrici*, par Henri Brocher. Daarenboven vindt men in ieder stuk een *Bulletin*, waarin aankondigingen en beknopte beoordeelingen van belangrijke theologische en philosophische boeken voorkomen.

De gewaardeerde BIBLIOTHEEK VAN MODERNE THEOLOGIE EN LETTERKUNDE *verzameld door* J. H. MARONIER heeft in dit jaar eenige verandering ondergaan. Gaf de onvermoeide verdienstelijke Redacteur

ons in de vorige jaren, op een paar uitzonderingen na, uitsluitend een Bibliotheek van *uitheemsche* pennevruchten der Moderne Theologie, nu is hij begonnen met ook opstellen van Nederlandsche Modernen op te nemen. Daar de titel »Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde,'' nooit heeft aangewezen, dat alleen buitenlandsche geleerden in deze spreekzaal optraden, zou men kunnen zeggen, dat die verandering noodig was om niet langer de schijn te laten voortduren alsof de Nederlandsche Theologie geen belangrijke voortbrengsels van de nieuwere christelijke wereldbeschouwing en levensbeschouwing opleverde. Maar eigenlijk bestond die schijn niet, omdat wij er aan gewoon waren om het »uitheemsche'' onwillekeurig op den titel in te voegen. Ongetwijfeld heeft Maronier goede redenen voor de in zijn Bibliotheek aangebrachte verandering. Indien hem die genoemde, maar althans door mij vroeger nooit opgemerkte, schijn is openbaar geworden, dan stond hij voor het dilemma van òf den titel aan te vullen òf ook aan Nederlandsche Modernen het woord te geven. Wat mij betreft, ik zou den titel hebben aangevuld. Wat toch is het geval? Maronier koos altijd voor zijn Bibliotheek uit het beste wat de buitenlandsche pers op het veld van de Moderne Theologie opleverde. Daardoor gaf hij die keurige verzameling, welke in ons vaderland een zeer groot aantal vrienden verkreeg. Doch op het veld van onze Nederlandsche Theologie heeft hij die keus niet, omdat hij niet de eenige Redacteur is, die voortreffelijk medearbeiders heeft. Wat er uitstekends in andere van onze periodieke geschriften wordt opgenomen, is voor zijn Bibliotheek verloren. Hij kan dus voortaan niets anders geven, dan, wat het buitenland betreft, *al* het voortreffelijke, dat binnen het bereik van zijn smaakvolle en meerendeels juiste keus komt, en, wat het binnenland betreft, *alléén* dat voortreffelijke, hetwelk aan zijn Bibliotheek en niet aan andere Tijdschriften wordt afgestaan. En ook vloeit uit de in onze Bibliotheek aangebrachte verandering nog een dubbel nadeel voort. Met de opname van de opstellen zijner nederlandsche medearbeiders ontneemt hij, vooreerst, aan de Redacteurs van andere Tijdschriften, die uitsluitend of voornamelijk voor stukken van inheemschen oorsprong bestemd zijn, sommige bijdragen, die hun de moeielijke taak, om in ons klein land een voldoend aantal schrijvers en lezers voor een degelijk tijdschrift in modernen geest te vinden, iets lichter zouden kunnen maken. En, ten anderen, het is nu eigenlijk niet meer, zooals ik daar zeide, dat hij *al* het voortreffelijke van

de buitenlandsche pers kan blijven kiezen. Zijn keus wordt nu ook beperkt door de plaats, die de Nederlandsche moderne theologie komt vragen. En het veld van die keus was juist door Maronier, zeker met warme instemming van de vrienden zijner Bibliotheek, uitgebreid, sedert hij een Bibliotheek begon te geven niet alleen zooals in de eerste jaren, van Moderne Theologie, *maar ook* van Moderne Letterkunde. Ik kan niet nalaten van, bij mijne reeds menig jaar neergeschreven aanbeveling van deze Bibliotheek, thans de openbaring van mijn wensch te voegen, dat onze geleerde vriend mocht kunnen besluiten om zijn Bibliotheek, onder onze vaderlandsche tijdschriften, voortaan weer uitsluitend te bestemmen voor de opname van de beste voortbrengsels der *uitheemsche* Moderne Theologie en Letterkunde.

F. W. B. v. B.

BERICHTEN.

Aan het Programma voor 1873 van het *Haagsche Genootschap ter verdediging van den christelijken godsdienst* is het volgende ontleend:

De Bestuurders hebben in hunne najaarsvergadering hun oordeel opgemaakt over vier Hoogduitsche verhandelingen, ingezonden ter beantwoording van de prijsvraag over *de sociale bewegingen van dezen tijd.* Twee daarvan zijn onbekroond gebleven. De schrijvers van de derde (Motto: *So ein Glied leidet* u. s. w.) en van de vierde (Motto: *Die menschlichen Dinge* u. s. w.) ontvangen respectivelijk de gouden medaille van het Genootschap, ter waarde van *f* 250, als tweeden eereprijs, en de zilveren medaille met *f* 150, indien zij vergunning geven om hun naambiljet te openen, waarna hunne verhandelingen in de Werken van het Genootschap zullen worden opgenomen.

Bij vernieuwing of voor de eerste maal werden uitgeschreven de volgende prijsvragen:

I. Het Genootschap verlangt: eene verhandeling *over de anthropologische en theologische gronden, waarop de erkenning van 's menschen recht op gewetensvrijheid berust, met aanwijzing van den invloed, dien de uitkomst van dit onderzoek op het oordeel over de verschillende vormen en opvattingen van het Christendom moet hebben.*

II. *Wat leert de geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk aangaande de heerschappij en het recht van het confessionalisme in die Kerk?*

Het Genootschap verlangt, dat bij dit onderzoek worde gelet niet alleen op de uitspraken en handelingen van bestuurders en voorgangers der Kerk, maar ook op den geest der gemeente, zooals die blijkt uit daden en geschriften van hare leden.

III. *Welken invloed heeft het Christendom gehad op den toestand en het lot der vrouw? En welke zijn, volgens Christelijke beginselen, de plaats en de werkkring der vrouw in de hedendaagsche maatschappij?*

IV. *Is de Oud-Catholieke beweging van deze dagen als een voorbijgaand verschijnsel aan te merken, of heeft zij, als wortelende in het verleden, een eigen recht van bestaan en eene toekomst?*

De antwoorden op de eerste drie vragen worden ingewacht vóór 15 December 1874, die op de vierde of laatste vraag vóór 15 Juni 1875. Al wat na dien tijd inkomt, wordt onbeoordeeld ter zijde gelegd.

Nadere bijzonderheden zijn te vinden in het Programma zelf, waarvan, op franco aanvrage, exemplaren verkrijgbaar zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.
